

School of Theology at Claremont



1001 1364766

Die letzten Dinge

von

Paul Althaus



Theology Library

SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT

California

✓

Studien des apologetischen Seminars

Herausgegeben im Auftrag des Vorstandes
von Carl Stange, Göttingen

9. Heft:

Die letzten Dinge

von D. Paul Althaus

Dritte, neubearbeitete Auflage



Druck und Verlag von C. Bertelsmann in Gütersloh / 1926

BT
821
A6
1926

Die letzten Dinge

Entwurf einer christlichen Eschatologie

von D. Paul Althaus



Dritte, neubearbeitete Auflage

Druck und Verlag von C. Bertelsmann in Gütersloh / 1926

D. Adolf Schlatter

in großer Dankbarkeit
aufs neue zugewidmet

Vorwort zur ersten Auflage.

(1922)

Die vorliegende Studie ist ihren Grundgedanken nach in den Übungen des Rostocker systematisch-theologischen Seminars während des Sommers 1921 entstanden. Dankbar bekenne ich, wieviel die ernste Mitarbeit der damaligen Mitglieder durch Anregung und Widerspruch für mich bedeutet hat. Ferner danke ich der Aussprache bei der Tagung des Apologetischen Seminars in Wernigerode, im Oktober 1921, wesentliche Förderung.

Nachwort zur zweiten Auflage.

(1924)

Da die erste Auflage dieses Buches zu Ende gegangen ist, ehe ich mit der Neubearbeitung fertig bin, erscheint die vorliegende Zwischenauflage als unveränderter Abdruck der ersten.

Rostock, 31. Oktober 1924.

Vorwort zur dritten Auflage.

Ein Thema wie der Gegenstand dieses Buches hält den Bearbeiter in Atem. Aber nicht nur die große „Sache“ selbst, sondern auch das Echo, das vom ersten und zweiten Ausgange meines Entwurfs zurückkam, zwang zu neuer Bearbeitung. Ich habe vielen zu danken für ihre Mitarbeit an den Fragen dieses Buches, in gedruckten Besprechungen, eingehenden Briefen, mündlichem Austausch.

Die stärkste Neugestaltung mußte das dritte Kapitel erfahren. Meine Kritik der endgeschichtlichen Eschatologie bestimmte den Eindruck der ersten Auflage überwiegend und fand, neben freudiger Zustimmung, weithin entschlossenen Widerspruch, teils im Namen des Gehorsams gegen die biblische Prophetie, teils im Namen heilsgeschichtlichen Denkens. So mußte ich meinen Angriff viel umfassender anlegen und tiefer gliedern. Die Kritik der endgeschichtlichen Eschatologie ist nicht abgeschwächt, sondern durch tiefere Begründung im Zentrum der Theologie verschärft worden. Aber das Kapitel bedurfte auch einer positiven Ergänzung. In der ersten Auflage konnte es scheinen, als fehle, bei dem starken Betonen der Unmittelbarkeit jeder Zeit zum Ende, der Sinn für den Zusammenhang der Geschichte und die Wertung ihrer Endlichkeit. Hier führt die neue Bearbeitung weiter. Einige unvorsichtige Wendungen des ersten Entwurfs sind beseitigt. Für die Umgestaltung des Kapitels boten die Übungen des Rostocker systematisch-theologischen Seminars vom Sommer 1924 und die Tagung des Apologetischen Seminars in Helmstedt, Herbst 1924, willkommene und durch ernste Mitarbeit der Teilnehmer fruchtbare Gelegenheit. Die Helmstedter Vorlesungen erschienen in der Zeitschrift für systematische Theologie II, S. 605—676 unter dem Titel „Heilsgeschichte und Eschatologie“. Sie sind, mit dem 3. Kapitel der 1. Auflage zusammengearbeitet, in die vorliegende Darstellung

übernommen, größtenteils unverändert; nur bei den Fragen des Erkenntnisfortschrittes der Kirche und der Antichristenerwartung habe ich einiges neu geschrieben; erweitert ist die Abhandlung an manchen Stellen, vor allem durch Antworten auf Einwände in Anmerkungen.

Nicht nur die Ablehnung der endgeschichtlichen Eschatologie, sondern auch die Begründung der christlichen Eschatologie im zweiten Kapitel hat ernste Kritik erfahren. Hier habe ich vor allem K. Heim zu danken, der mir das Protokoll des Tübinger systematischen Seminars vom Winter 1923/24, dessen Gegenstand die letzten Dinge waren, zur Verfügung stellte und dadurch die wertvolle, an meinem Entwurfe geübte Kritik für die Neubearbeitung fruchtbar machte. Der Tübinger Haupteinwand ging dahin: in meiner Darstellung bestehe kein unmittelbarer und notwendiger Zusammenhang zwischen der Hoffnung für den Einzelnen und der für die Welt, zwischen der personalistischen und der kosmischen Eschatologie. Ich könnte demgegenüber freilich auf S. 48 f. und 117 ff. der 1. Auflage hinweisen. Aber die Hoffnung für die Welt mußte in der Tat früher und grundsätzlicher eingeführt werden. Die Abschnitte S. 43 f. 47 ff. der vorliegenden Bearbeitung suchen das zu leisten. Ich meine, nunmehr Heims eigenem Gedankengange (Seitfaden der Dogmatik, II³ S. 84 ff.) sehr nahe gekommen zu sein; worin ein Unterschied bleibt, habe ich in „Staatsgedanke und Reich Gottes“, 3. Aufl. S. 98 f. ausgesprochen. — Das zweite Kapitel ist auch sonst erweitert worden. Ich hoffe, es hat trotz der größeren Breite an innerer Straffheit gewonnen.

Die Lehre vom Gerichte bedurfte, vor allem nach E. Hirschs an die 1. Auflage dieses Buches anknüpfendem Aufsätze „Das Gericht Gottes“ (Zeitschr. f. systemat. Theol. I. S. 199—226) weithin einer Neugestaltung und Bereicherung. Man wird erkennen, daß ich gelernt habe, aber auch, daß die Eigenart des ersten Entwurfs erhalten geblieben ist. Die Lehre vom Tode, von der Sühne, die Frage des Purgatoriums verlangten gründlichere Behandlung, die letztere eine andere Antwort als in der ersten Auflage. Das ganze Kapitel wird nunmehr von dem Gottesgedanken der Rechtfertigung beherrscht.

Im letzten Kapitel galt es vor allem, die Begründung der „neuen Welt“ und der „neuen Leiblichkeit“ zu erweitern.

Durch alles das ist das Buch nun freilich breiter und beladener geworden als der erste „Entwurf“. Aber das liegt in dem Gegenstande selber begründet. In der Eschatologie laufen die Fäden der ganzen systematischen Theologie zusammen. Der Eschatologe muß fast alle seine theologischen Geheimnisse verraten: sein Verständnis der Geschichte, sein Schriftprinzip, seine Christologie, den Sünden- und Rechtfertigungsgedanken, die Lehre von Gesetz und Evangelium, ja den Begriff von Theologie als Glaubenserkennen überhaupt. So konnte es nicht ausbleiben, daß ich, in der Durchführung und Sicherung des ersten Entwurfes, auf alle jene Gegenstände eingehen mußte.

Während der Korrektur erschien, zusammen mit meinem S. 30, A. 1 am Ende angekündigten Aufsätze „Die Unsterblichkeit der Seele bei Luther“, C. Stanges Antwort darauf: „Zur Auslegung der Aussagen Luthers über die Unsterblichkeit der Seele“ (Zeitschr. f. system. Theol. III. S. 725—734; 735—784). Ich gehe in dem Anhang auf die bedeutsame Frage noch einmal ein.

Ebenfalls während der Korrektur brachte die Neue Allg. Miss.-Zeitschr. 1926 (S. 97 ff.) den Aufsatz von Chr. Schomerus, Die Mission als Mittel zum Verständnis der biblischen Eschatologie; nach Abschluß des Druckes das Maiheft der Neuen kirchlichen Zeitschrift (S. 299-339) die Abhandlung von H. E. Weber, Die Kirche im Lichte der Eschatologie, die sich u. a. auch mit meinem Angriff auf die endgeschichtliche Eschatologie auseinandersetzt; ich denke an anderem Orte auf diese Arbeiten einzugehen.

Ein Sachverzeichnis habe ich nicht beigegeben; durch das sehr ausführliche Inhaltsverzeichnis wird es ersetzt. Für die Anfertigung des Namenverzeichnisses danke ich Herrn stud. theol. Brendel in Erlangen.

Erlangen, Anfang Mai 1926.

P. Althaus.

Inhalt.

	Seite
Einleitung. (Aufgabe und Methode)	1—9
Die Wendung zur Eschatologie in der Gegenwart 1. — Die theologische Aufgabe und Methode 4. — (Der spiritistische, anthroposophische, ekstatische Erkenntnisweg 7.)	
Kritische Übersicht über die neuere Literatur	10—13

Grundlegung.

Erstes Kapitel: Begründung aller Eschatologie. (Religionsphilosophische Einleitung)	14—27
Die beiden Grundformen aller Eschatologie: ariologische 14. — teleologische 20. — Das Problem der teleologischen Eschatologie 22. — Das Verhältnis der beiden Formen 24. — Der außerchristliche Unsterblichkeitsglaube 25.	

Zweites Kapitel: Begründung der christlichen Eschatologie. (Dogmatische Untersuchung)	28—76
1. Der ariologische Gedankenkreis	28—35
Die Gewißheit des ewigen Gerichtes 28. — Die Gewißheit des ewigen Lebens 33. — Die neue Welt 35.	
2. Der teleologische Gedankengang	36—68
Die Christustatsache als Offenbarung und Heil 36. — Das Paradoxon der Offenbarung und die Parusie 40. — Das Paradoxon des Heils und seine Überwindung im Vollendungsgerichte und der neuen Welt 44. — Die Zukunftsworte Jesu 52. — Die Bedeutung des Auferstandenen 56. — Das Verhältnis von Glaube und Hoffnung 58, seine Verletzung durch die eschatologische Theologie 62, durch die uneschatologische Theologie Schleiermachers und Ritschls 63.	
3. Das Verhältnis der ariologischen und teleologischen Eschatologie im Christentum: Unterschied und Durchdringung	69—76

Abgrenzung.

Drittes Kapitel: Die Vollendung und das Ende der Geschichte. (Kritik aller endgeschichtlichen Eschatologie) . . .	77—186
Die These 77. — Zur Geschichte der endgeschichtlichen Eschatologie 78. — Der säkularisierte Chiliasmus 80. — Das Verhältnis der endgeschichtlichen Eschatologie zur Theorie der Heilsgeschichte 83.	

	Seite
I. Der Begriff der Heilsgeschichte	85—96
Der Gedanke der Heilsgeschichte im allgemeinen 85. — Die besondere heilsgeschichtliche Theorie und ihr Verständnis der Bibel 87. — Vorläufige Kritik der Bibeltheorie 88, der Geschichtstheorie 90.	
II. Kritik der endgeschichtlichen Eschatologie	96—174
1. Kritik der biblischen Begründung	97—119
a) Der unkritische Biblizismus	97—112
Die Bedeutung der biblischen Apokalypsen 97. — Weissagung und Wahrsagung 104. — Das Judaisieren der biblizistischen Eschatologie 108 (Der Chiliasmus und die endzeitliche Stellung Israels 109). — Notwendigkeit grundsätzlicher Kritik des Alten Testaments durch das Neue 110.	
b) Der kritische Biblizismus	112—119
Unterschied vom unkritischen Biblizismus 112. — Die Naherwartung als das Wesentliche der biblischen Eschatologie 113. — Das Ausbleiben der Parusie und seine Wirkung 114. — Die Notwendigkeit des Übergangs von der biblischen zur systematischen Untersuchung 117.	
2. Systematische Kritik der endgeschichtlichen Eschatologie	119—174
Die Gliederung 119.	
a) Das Fortschreiten der Geschichte	121—149
1. Fortschreitendes Kommen des Reiches Gottes?	121—143
α) Missionsgeschichte und endgeschichtliche Eschatologie	121—126
(Die fortschreitende Einheit der Menschheit 125 f.)	
β) Fortschritt in der christlichen Erkenntnis?	127—134
Schleiermachers Betrachtung der Kirchengeschichte 127. — Kritik 128. — Der Fortschritt in der christlichen Geistesgeschichte und seine Begrenzung 130.	
γ) Fortschritt in der ethischen Weltgestaltung?	134—142
R. Roth's Geschichtsbild 134. — Der religiöse Sozialismus 136. — Kritik 137.	
Abjluß 142.	
2. Steigerung des Bösen?	143—149
Durch die Entwicklung der Kultur? 144. — Durch die fortschreitende Einheit der Menschheit? 147. — Durch die wachsende Vollkommenheit der Kirche? 148.	
b) Die Postulate der Endgeschichte	149—174
1. Die endgeschichtliche Parusie	149—153
Das Postulat 149. — Parusie und Geschichte: die Parusie als Aufhebung der Geschichte 150. — Das Wunder in der Geschichte und die Kenosis 151.	

2. Das endgeschichtliche Reich Gottes (Chiliasmus) . . .	153—162
Die Begründungen des Chiliasmus 153. — Kritik des Chiliasmus 156. (Die Unklarheit des Gedankens 156. — Der Realismus der christlichen Hoffnung u. der Tod 157. — Ethik und Chiliasmus 159.)	
3. Antichrist und endzeitliches Gericht	162—174
Das Postulat 162. — Der Dualismus christlicher Geschichts- betrachtung 163. — Ideen und Personen 166. — Kritik der Antichristserwartung 167 (Reformatorischer und pietistischer Kirchengedanke 170). — Kritik der Erwartung eines endzeitlichen Gerichtes 172. — Die Bedeutung des Endes 173.	
III. Der Sinn der Eschatologie und die Geschichte .	174—186
Geschichte und Ewigkeit: die Unmittelbarkeit jeder Zeit zur Ewigkeit 174, die Ungleichheit der Zeiten und die Bedeutung des geschichtlichen Zusammenhanges 175. — Die Geschichte der endgeschichtlichen Eschatologie im Lichte der gewonnenen Erkenntnis 181. — Die rechte Verwendung der biblischen Eschatologie 182.	

Ausbau.

Viertes Kapitel: Das Gericht	187—238
Aufgabe und Methode: Ausgang von Gottes gegenwärtigem Gerichte nach seiner Doppelbeziehung 187.	
1. Das Gewissensgericht	191—215
a) Zornesverhängnis, Gewissensgericht und Evangelium 191. — Gericht und leiblicher Tod: die Theologie des Todes 194. (Christliches und idealistisches Verständnis des Todes 196, 199.)	
b) Begründung des kommenden Gerichtes	201—203
c) Die Frage nach dem Ausgange der Menschheit	203—215
Die Rechtfertigung als Grund und Maß der Erkenntnis 203. — Kritik des Evolutionismus und der Apokatastasislehre 205. — Kritik der Lehre vom doppelten Ausgange 209. — Die Eschatologie des Glaubens 211.	
2. Das Geschichtsgericht	215—238
a) Die Wirkungen der Tat und die Sühne	
Das Gesetz der Wirkung 215. — Die Übermacht Gottes 217. — Die Notwendigkeit des kommenden Gerichtes 218. — Das Problem der Sühne 219.	
b) Die Rückwirkung der Tat und die Heiligung	222—238
Das Gesetz der Rückwirkung 222. — Die Gegenwirkung göttlichen Erziehens 225. — Die Frage des Purgatoriums 225—237. (Die Gründe für den Gedanken des Purgatoriums 225; un-	

zulängliche Kritik 227; Kritik des Moralismus von der Rechtfertigung aus 229). — Gebet für die Toten? 237.
Abſchluß: Die Rechtfertigung als Maßſtab der Lehre vom Gerichte 238

Fünftes Kapitel: Das ewige Leben und die neue Welt 239—270

1. Das ewige Leben 239—250

Das Weſen des ewigen Lebens 239. — Die Seligkeit der Vollendeten und der Zusammenhang von Geſchichte und Ewigkeit 240. — Das Formproblem des ewigen Lebens 243. — Ahnungen der Lösung 247.

2. Die neue Welt und der neue Leib 250—266

a) Die neue Welt 250—256

Die Methode der Begründung 251. — Das Verhältniß des Reiches Gottes zur Natur u. Kultur 251. — Der eſchatologiſche Sinn der Natur und Kultur 254.

b) Die neue Leiblichkeit 256—266

Die Methode der Begründung 257. — Das Verhältniß von Seele und Leib 257. — Der eſchatologiſche Sinn dieſes Verhältniſſes 261.

3. Das ewige Leben als perſönliches Leben 266—269

Myſtik und chriſtlicher Personalismus; die Unüberbietbarkeit der Gemeinſchaft.

Schluß: Die Eſchatologie und das Leben des Glaubens 269—270

Anhang.

Luthers Stellung zur Unſterblichkeit 271—288

Namenverzeichnis 289—290

Einleitung.

(Aufgabe und Methode.)

Daß die letzten Dinge gerade jetzt einer neuen theologischen Bearbeitung bedürfen, ist offenkundig. Wie seit langem nicht, bewegt die Frage nach dem Letzten unser Geschlecht. Das Massensterben im Kriege hat aufs neue zu dem uralten Problem des Jenseits der Seele gedrängt. Stärkere und tiefere christliche Ewigkeitspredigt sucht ihm die Antwort zu geben. Aber ein Strom der Fragenden wird von den laut angebotenen spiritistischen Jenseitsoffenbarungen und anthroposophischer Jenseitschau angelockt und befriedigt. Neben der Frage nach dem einzelnen hat sich, mit fast noch mächtigerer Gewalt, das Problem des Endes überhaupt neu gemeldet. Unser Geschlecht liebt die Geschichtsphilosophie, und die geschichtsphilosophische Frage nach dem Sinne der Geschichte hat immer eschatologische Tiefe, denn der Sinn ist das Letzte. Aus der Lieblingseschatologie des letzten Menschenalters, dem Glauben an den Fortschritt ins Unendliche, an die ewige Weiterentwicklung des Geistes, wie er in Wundts Ethik reifsten Ausdruck fand, sind wir aufgeschreckt. Idealistischer Kultur- und Fortschrittsglaube zerbrochen den Ernsten. Viele verloren damit überhaupt den Glauben an einen Sinn der Geschichte. Aber die Skepsis gegenüber der Zukunftshoffnung alten Stils hat keineswegs die Alleinherrschaft: hart neben ihr lodert gerade jetzt im Kommunismus und vielfach auch noch im Sozialismus ein eschatologischer Glaube von ungebrochener Gewalt, die heiße Erwartung des Zeitalters der Gerechtigkeit und Brüderlichkeit, das von der Not und dem Haß und der Konkurrenz der Gegenwart erlöst.

Auch innerhalb der christlichen Gemeinde ist ein neues Zeitalter der „letzten Dinge“ heraufgezogen. Was bei Pietisten und Sekten stets lebendig war, erkennt die Stunde und tritt mit neuer Zuversicht auf den Plan. Eine christliche Geschichtsphilosophie, oft an Daniel

*Wundt's Ethik. Der ge-
meine Mensch. Die Frage
Fehlende*

*Wundt's Ethik.
2. B. S. 10.*

und der Johannesapokalypse erwachsen, horcht inmitten unserer gärenden und taftenden Übergangszeit auf den Rhythmus des hereinbrechenden Reiches Gottes, sucht die Spuren des Antichrist und das Zeichen des Menschensohnes in der Gegenwart und antwortet dem „Untergange des Abendlandes“ mit dem zukunftsgewissen Glauben an den „hellen Morgenstern“. Die eschatologischen Träume der Sekten wagen sich siegesgewisser denn je an den hellen Tag und auf den lauten Markt. In Sekte und Kirche ringt man um die Deutung der „biblischen Prophetie“.¹⁾

Aber der eschatologische Zug ist heute nicht den pietistischen Kreisen allein eigen. Er geht, wenn auch viel weniger biblizistisch, mit gleicher Stärke durch die Gruppen der Religiös-Sozialen. Je deutlicher man erkennt, wie das Kommen des sozialen und pazifistischen Gottesreiches jenseits alles religiös-sozialen „Aktivismus“, jenseits der Möglichkeiten eines christlich durchglühten und autorisierten Sozialismus bleibt, desto heißer streckt man sich der wunderhaften Machtat Gottes entgegen, durch die er seine Herrschaft auf Erden herrlich hereinbrechen läßt. Diese eschatologische Spannung ist Triebkraft und Bescheidung des Aktivismus zugleich. Das Harren ist Arbeiten, sonst wäre es kein ganzes Harren, aber das Arbeiten demütigt sich immer wieder zum Harren. In alledem wird die urchristliche soziale Reichgotteserwartung gegen das individualistische, jenseitsgerichtete und für diese Erde hoffnungsarme Luthertum aufgerufen.

Auch jenseits der religiös-sozialen Kreise drängt eschatologisches Denken empor. Die neue Besinnung darauf, daß die Religion mit Kultur, Sozialismus, Staat und Diesseitswerten überhaupt zunächst nichts zu tun hat, daß sie Ergriffen-, Erkennt-, Gerichtet- und Berufensein durch das „ganz andere“ bedeutet, die mit großer Wucht vordrängende neue und doch alte Verkündigung, daß Gott und Welt den absoluten Gegensatz bezeichnen — das heißt: die Wiederentdeckung oder doch erneute Betonung der Transzendenz der Religion und

¹⁾ B. Keller, Pfarrer in Döbeln, gibt unter dem Titel „Das prophetische Wort, Weissagungsbücher der heiligen Schrift für bibelforschende Christen erklärt“ eine Auslegung des Daniel und der Offenbarung heraus. Letztere hat 1920 bereits die 7. Auflage erlebt. Das ist ein Beispiel für viele.

Gottes, des schlechthin wunderhaften Einbruchs seiner Offenbarung in die todverfallene Welt — das alles bedeutet eine völlige Krisis des üblichen Kulturprotestantismus und der „Diesseitsreligion“. Mit der Transzendenz und dem Supranaturalismus bricht die biblische Eschatologie sich neue Bahn.

So stehen wir in einer ausgesprochenen Gegenbewegung gegen die fortschreitende „Enteschatologisierung“¹⁾ (A. Schweitzer) des Christentums, wie sie das Zeitalter der Aufklärung und der deutschen idealistischen Philosophie sowie die von ihr beeinflusste Theologie und die „Geheimreligion der Gebildeten“ kennzeichnete. Damals blieb von der biblisch-kirchlichen Enderwartung, ihrer Weite, Tiefe, ihrer dramatischen Kraft und Farbenfülle nur lebhaft betonte Unsterblichkeitshoffnung²⁾ und die Erwartung, daß das Gute auf Erden siegen werde, übrig. Auferstehung, Gericht, Welterneuerung zog man „aus dem Jenseits in das Diesseits, aus der Zukunft in die Gegenwart“, die Dramatik der biblischen Hoffnung wurde zum Symbol für geistige, innergeschichtliche Erfahrungen.³⁾ Heute spüren wir den Gegenstoß wirksam. Als die neutestamentliche Forschung vor Jahren den „konsequent eschatologischen“ Jesus zeichnete, empfanden Freunde wie Gegner von J. Weiß und A. Schweitzer, wie fern und fremd Jesus dadurch dem evangelischen Christen der Gegenwart wurde. Heute liest man das Neue Testament mit Heimatgefühl eschatologisch.⁴⁾ Manchem scheint jetzt das Christentum in seiner Hoffnung aufzugehen. Die Eschatologie, vordem ein lange vernachlässigter Anhang, will der

¹⁾ A. Schweitzer, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung², 1913, S. 407 wendet den Ausdruck auf die Geschichte des Christentums seit dem Nichteintreffen der Parusie an. Das hat, wenn man an der endgeschichtlich-realistischen Eschatologie des Urchristentums mißt, guten Sinn. Aber das Recht der besonderen urchristlichen Zukunftserwartung ist damit noch nichts entschieden. Dafür siehe unser Kapitel 3.

²⁾ Vergl. für das einzelne W. Lütgert, Die Rel. des deutschen Idealismus I, 1923, S. 153—182.

³⁾ D. Fr. Strauß, Christliche Glaubenslehre II, 1841, S. 662. 667.

⁴⁾ Das eschatologische Verständnis Jesu s. z. B. bei M. Dibelius (Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum, 1925, S. 32—73), auch bei R. Bultmann (z. B. Die Erforschung der Synopt. Evangelien, 1925, S. 35).

eigentliche Kern und Sinn des Ganzen werden.¹⁾ Jedenfalls erkennt man überall wieder, daß der Ernst des Glaubens sich in der Kraft und Tiefe seiner Hoffnung erweist. Die Eschatologie ist Maßstab für die ganze Theologie.

In dieser Lage hat eine Theologie, die Dienst an der Kirche tun will, die ernste Verantwortung, die christliche Hoffnung in erneuter Besinnung zu begründen, zu entwickeln, zu begrenzen. Dazu fordert auch ein Blick auf die bisherige dogmatische Behandlung der letzten Dinge auf. Es gibt kein Lehrstück, dem der methodische Fortschritt der Dogmatik bisher so wenig zugute gekommen wäre. Die methodische Unsicherheit ist gerade hier groß. Auch Theologen, die sonst keine „biblizistische“ Methode anerkennen, machen in der Eschatologie dem Biblizismus Zugeständnisse und verfallen, um mit M. Kähler zu reden, einer „Dogmatisierung der verheißenden Weissagung“.²⁾ Ja, vielfach werden unter Weglassung des Individuellen, einfach die neutestamentlichen Zukunftsgedanken wiedergegeben. Dabei kommt die Geschlossenheit und Einheitlichkeit des christlichen Glaubens zu kurz. Das eschatologische Lehrstück, nach anderer Methode entworfen als die übrigen, steht unorganisch da. Sein theologischer Wert ist dann gering. Unter dieser Willkür und Unsicherheit leidet

¹⁾ Für diese „eschatologische Auffassung des Christentums“ sind Karl Barth und seine Freunde wie Thurneisen zu nennen. Sie stehen dabei unter Einflüssen, die von Franz Overbeck und von Christoph Blumhardt zugleich ausgingen. Vgl. K. Barth und E. Thurneisen, *Zur inneren Lage des Christentums*, 1920, und *Christl. Welt*, 1922, Sp. 249. In seinem Römerbrief², 1921, S. 300 sagt Barth: „Christentum, das nicht ganz und gar und restlos Eschatologie ist, hat mit Christus ganz und gar und restlos nichts zu tun.“

²⁾ Thomajius, *Christi Person und Werk* III, 2; Schlatter, *Das christliche Dogma* (1911) S. 575: „Allerdings wird für diesen Teil der dogmatischen Arbeit ihr Unterschied von der neutestamentlichen Theologie kleiner sein als in ihren andern Teilen.“ In der 2. Aufl. (1923) S. 526 ist dieser Satz freilich gefallen und durch Folgendes ersetzt: „Auch jetzt, wenn wir zu den Zielen Gottes emporsehen, sind wir des Worts derer bedürftig, die im Namen Gottes zu uns reden. Die Abhängigkeit des kirchlichen Dogmas vom Wort Jesu und seiner Boten wird hier in derselben Weise wirksam wie dann, wenn wir uns das Amt des Christus und die von ihm der Kirche gewährte Gabe verdeutlichen.“ — Mir scheint der Satz der 1. Aufl. besser zu Schlatters ausgeführter Eschatologie (z. B. dem Abschnitt über den Chiliasmus) zu passen als die allgemeinen Wendungen der 2. Aufl.

auch die praktische Vertretung der christlichen Hoffnung in Predigt und Vortrag.

So liegt alles daran, die theologische Erkenntnis auch auf diesem Gebiete so methodisch-streng wie möglich zu gewinnen. In dem Versuche, diese Forderung völliger und folgerichtiger als die bisherigen Bearbeitungen der Eschatologie zu erfüllen, sieht die vorliegende Studie ihr Recht, zu erscheinen. Der biblizistischen Methode gegenüber bleibt immer die Frage, ob es sich denn bei der biblischen Hoffnung im Ganzen und in ihren Einzelgedanken um etwas dem Christentum Wesenseigenes oder um Zeitgeschichtlich-Vergängliches oder vielleicht gar um fremdreligiöse Einflüsse, in der Form und möglicherweise auch in der Sache, handle. Die Religionsvergleichung und Religionsgeschichte haben durch den Nachweis der Zusammenhänge und Gleichheiten der biblischen Eschatologie mit vorchristlichen und außerbiblischen Zukunftsbildern auch die Dogmatik vor eine ernste Frage gestellt. Martin Kähler urteilte, längst ehe die religionsvergleichende Methode zur vollen Wirkung gekommen war, mit weitschauender Klarheit des Blicks: „Die unverkennbare Gleichartigkeit der Anschauungsformen in der neutestamentlichen Weissagung mit der alttestamentlichen und der jüdischen Theologie verbietet gerade an diesem Punkte den unvermittelten Biblizismus besonders deutlich.“¹⁾ Selbstverständlich bildet eine christliche Theologie ihr Lehrstück von den letzten Dingen nicht unter Absehen von der neutestamentlichen Prophetie. Immer erneute Versenkung in sie, ernstes Ringen um ihre eigentliche Tiefe ist erste Pflicht des Dogmatikers. Dabei kommt alles darauf an, hinter die großen Hoffnungsworte und mächtigen Bilder des Neuen Testaments zurückzugehen und nach der Notwendigkeit zu suchen, mit der sie aus der Erfahrung der Tat Gottes herausgewachsen sind. Man wird, wenn man so die biblischen Gedanken von ihrer Wurzel aus nachdenkt, bald merken, wie die neutestamentliche Hoffnung ihrem Gehalte nach gar nicht in erster Linie auf ausdrücklichen Jesusworten, sondern auf der Christustatsache,²⁾ der Wirklichkeit des gekreuzigten und lebendig

¹⁾ RE³ 5, 494.

²⁾ Fr. Traub (Glaube und Geschichte 1926, S. 9) urteilt, daß ich mit diesem Satze in „ungewußter und ungewollter Abhängigkeit“ von Ritschl stehe. Nun

erstandenen Christus und des durch ihn begründeten Christenstandes ruht. Damit ist der Schlüssel zum Verständnis des biblischen Zukunftsbildes, zugleich der Maßstab für die Wertung seiner einzelnen Züge gegeben. Die Vertiefung in die Wurzeln der biblischen Eschatologie lehrt die notwendigen Spannungen und Polaritäten der Hoffnung verstehen, aber auch die zeit- und religionsgeschichtlichen Gebundenheiten ihres biblischen Ausdruckes. So stehen wir im lebendigen Verhältnis zur Bibel. Sie selber gibt den Maßstab ihrer Deutung und „kritischen“ Schätzung. Durch sie, und immer wieder nur durch sie (d. h. durch ihren Christus) werden wir in ihr frei. Da entsteht eine theologische Bewegung zwischen der neutestamentlichen Theologie und der Dogmatik, die niemals ganz zur Ruhe und schwerlich bei allen zu dem gleichen Ergebnis kommt. Der Mut zu dieser Bewegung hängt davon ab, ob man mit der Wirklichkeit des Heiligen Geistes Ernst macht. „Der Geist der Wahrheit wird euch das Kommende verkündigen“ (Joh. 16, 13). Das Bekenntnis zum Heiligen Geiste gibt der theologisch-systematischen Arbeit ihr Recht. Der Geist ist Bindung an die Geschichte und die Bibel — und doch zugleich Freiheit.

Die Dogmatik geht den gleichen Weg vom Glauben zum Hoffen, der in den größten biblischen Sätzen deutlich genug erkennbar wird. Das ist echter „Biblizismus“. Die Christustatsache, an der Glaube und Hoffnung des Neuen Testaments entstehen, erweist sich auch an uns als glaubenweckende, gegenwärtige Macht; und wenn unser Glaube zugleich ein Hoffen wird, so geschieht es um der gleichen Tatsache willen (1. Petr. 1, 21). Bei ihr, sofern sie Glauben schafft und ihm sich in ihrem Sinne erschließt, d. h. bei dem Christusglauben muß eine theologisch mögliche Eschatologie einsetzen, aus ihm ist jede

will ich das, was alle neuere „Offenbarungs“-Theologie von Ritschl gelernt und zu lernen hat, keinen Augenblick verdunkeln, muß aber bekennen, daß ich auf die oben vertretenen Gedanken weniger durch A. Ritschl als durch M. Kähler geführt zu sein meine. Mir scheint, daß das Bild der Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts, wie es bei den Freunden und Schülern A. Ritschls herrscht, der großen theologischen Bedeutung M. Kählers nicht voll gerecht wird. Oder geht wirklich alle gegenwärtige „Offenbarungstheologie“ bewußt oder unbewußt nur auf Ritschl zurück?

Aussage abzuleiten. Das ist die einzige und wahre „Objektivität“, an der uns gelegen ist. Mit Recht fordert der Biblizismus eine objektive Autorität jenseits unseres willkürlichen Wünschens, Rechnens und Hoffens, die Autorität Gottes. Das ist seine Wahrheit. Aber er sucht die Autorität nicht da, wo sie allein gefunden werden kann: in der Christustatsache, mit der Gott unsere Seele überwindet und bindet. Der Biblizismus bleibt daher oft genug in der Heteronomie des Glaubens und der theologischen Erkenntnis — um so tragischer, weil er gerade die Theonomie sucht. Es gilt, den Biblizismus abzulösen durch das lutherische Verhältnis zur Schrift in seiner ursprünglichen Kraft, Tiefe und Freiheit.

Unsere Forderung streng systematisch-theologischer Methode kehrt sich aber nicht nur wider den Biblizismus, sondern auch gegen den Versuch, okkulte Erscheinungen oder theosophische bezw. anthroposophische Schau als Erkenntniswege der Eschatologie zu verwenden. Wie immer man die spiritistischen Phänomene erklären mag — jedenfalls sind die Kundgebungen der Geister von höchster Armseligkeit und Belanglosigkeit: „durch alle ihre Offenbarungen ist unsere Vorstellung und Kenntnis von einer höheren Welt über dieser irdischen um keinen wirklichen Zug bereichert worden“ (Bachmann). An das Geheimnis und die Herrlichkeit des „ewigen Lebens“ rührt der Spiritismus nirgends. Aber auch grundsätzlich ist der okkultistische Erkenntnisweg als unwürdig des großen Gegenstandes abzulehnen. Erkenntnisse über die jenseitige Welt, die unabhängig von dem Leben mit Gott und der Hingabe an seinen Willen zu erreichen wären, wird ein ernster Mensch verschmähen. Nicht mit selbstischer Neugier, die eher nach dem Zustande unserer Toten und der Topographie des Jenseits als nach dem lebendigen Gotte fragt, sondern aus Furcht und Liebe Gottes ist um das Geheimnis jenseits des Todes zu ringen. Die Antwort entspricht der Art des Fragers. Nichtiges Fragen erhält nur Plattheiten und Nichtigkeiten zur Antwort. Selbst wenn „Über-sinnliches“ bei dem Spiritismus im Spiele wäre — Klarheiten von Gott her sind es keinesfalls. Aber Gottes Zorn könnte es sein, der die glaubenslos gewordene Menschheit an die Nichtigkeit und den Trug niederer Dämonen preisgibt. Der Glaube und seine Theologie suchen hier weder Begründung noch Erweiterung ihrer Erkenntnisse.

Christliche Eschatologie ist in jedem Zuge nichts als Gewissens- und Glaubenserkenntnis, eine Entfaltung dessen, was die Begegnung mit Gott in Christus in sich schließt.

Günstiger als um den Spiritismus scheint es auf den ersten Blick um die Theosophie und Anthroposophie zu stehen. Immer wieder wird ja von ihren Jüngern betont, daß jeder Schritt auf dem Pfade übersinnlicher Erkenntnis an die Bedingung sittlichen Ernstes und ständiger Reinigung geknüpft sei. Kann die Theologie — so sagt man uns —, wenn sie die prophetischen Gesichte der Bibel ernst nimmt, ohne Schaden für sich selber die Schau der heute Eingeweihten verachten? Indessen der Vergleich anthroposophischer Hellseher mit den Propheten der Bibel ist sinnlos. Schauen auf Grund göttlicher Berufung und Schauen als Ertrag menschlicher Exerzitien bleibt zweierlei. Im übrigen: was die „Geisteswissenschaft“ an den Propheten und Apokalyptikern ausschließlich interessiert: die Topographie des „Jenseits“, die Engel- und Dämonenhierarchie, das ist das am ehesten Fragwürdige, mindestens für den Glauben Belanglose an jenen Sehern. Die Anthroposophie liest die Bibel mit schielenden Augen: sie sieht an dem Wesentlichen vorbei und hastet, umdeutend oder mindestens umwertend, an den nachgebliebenen Spuren der animistischen und polydämonistischen Niederungen. Der Himmel und das himmlische Gesinde sind ihr wichtiger als die Majestät des Heiligen, der in einem Lichte wohnt, da niemand zukommen kann. Und selbst wenn wir über das alles hinwegkämen: was die Anthroposophie auf Grund der „Schau“ als Wissenschaft von den himmlischen Dingen und vom Schicksal der Seelen vertritt, die Gedanken vom Karma und von der Seelenwanderung, schlagen dem Gottesglauben Jesu und des Neuen Testaments, den christlichen Gedanken von Gottes freier Gnade, von Tod und Gericht hart ins Gesicht.¹⁾ Hier kann

¹⁾ Damit soll nicht geleugnet werden, daß einige anthroposophische Gedanken der Theologie Anregung geben, aber doch nur dazu, von ihrer eigenen Voraussetzung aus umfassender zu denken. So mag die anthroposophische Seelenwanderungslehre den Theologen veranlassen, über das „Purgatorium der Gnade“ (R. Seeberg) aufs neue nachzudenken — aber was hat das Purgatorium der Gnade mit dem Karmagedanken noch gemein? Anregung ist nicht Anleihe. — Zum Ganzen vergl. A. S. Stolzenburg, Anthroposophie und Christentum, 1925, bes. S. 63 f.

nicht „Ergänzung“ der christlichen Theologie, sondern nur Kampf die Lösung sein. Was immer die Anthroposophie „schauen“ mag, mit der Ewigkeit Gottes, wie sie in dem Christus der Bibel unser Leben berührt, hat das alles nichts zu tun.

Schließlich lehnen wir es auch ab, die ekstatischen Gesichte, wie sie in der Kirchengeschichte von Heiligen, Mönchen, Mystikern bezeugt werden, als Erkenntnisquelle für unsere Aufgabe zu benützen. Paulus, der bis in den dritten Himmel, bis in das Paradies entrückt ward, hat seine „Gesichte“ nicht für die Verkündigung und Theologie verwertet. Es waren ja auch „unsagbare Worte“, die er hörte, „die einem Menschen nicht gestattet ist, auszusprechen“ (2. Kor. 12, 4). „Ekstatische Konfessionen“ sind schwerlich die geeignete Quelle für das Dogma, das uns als Gemeinde einigt. Mögen sie immerhin ein Teilhaben an der Erkenntnis der Engel bedeuten,¹⁾ die theologia viatorum hat es allein mit dem zu tun, was dem Gewissen und dem Glauben an Christus sich als Erkenntnis der Gesichte und der Ewigkeit erschließt. Die Theologie leugnet nicht grundsätzlich die Echtheit des ekstatischen Gesichtes, verachtet auch keineswegs seine tatsächliche Bedeutung für das Leben manches Großen in der Gemeinde und damit mittelbar für die ganze Gemeinde, aber sie ist außerstande, es für gültige Erkenntnis der letzten Dinge zu nützen. Sie erkennt eben damit seinen Charakter als der Ausnahme, des Außerordentlichen an.

So haben wir die Eigenart des systematisch-theologischen Weges einer Erkenntnis von den letzten Dingen nach allen Seiten hin abgegrenzt.

¹⁾ Vergl. die seltsam katholisierende Theorie des mystischen Erkennens bei E. Peterson, 3. Inst. Th. II, 164 ff. Auch „Zwischen den Zeiten“, Jahrgang III, S. 141 ff. (Der Lobgesang der Engel und der mystische Lobpreis.)

Kritische Übersicht über die neuere Literatur.

Am strengsten systematisch in dem oben geforderten Sinne ist M. Kählers Eschatologie in der „Wissenschaft der christlichen Lehre“. Bezeichnend z. B. § 531. Vorbildlich sind die methodischen Sätze § 516 f.: Indem K. die „Positivität der Weissagung“ betont, warnt er doch vor einem „eiregetischen Positivismus“. „Die Eschatologie kann ihren Stoff gewiß nur der biblischen Weissagung entnehmen; aber sie hat das Verständnis der Heilsgewißheit als sichtenden Maßstab und ordnenden Richtpunkt anzuwenden.“ „Wenn der einzelne an der Gemeinschaft mit Christo auch das ihn mit der neuen Menschheit verknüpfende Band und zugleich den sichtenden und auslegenden Maßstab für die überlieferte Offenbarungskunde besitzt, so gilt das auch für den hoffenden Ausblick. Somit ergibt sich der Grundsatz, daß jedes eschatologische Dogma unmittelbar oder mittelbar eine Aussage von dem geschichtlichen lebendigen Christus sein muß. Sofern es sich dabei um die Bekundung von solchem handelt, was göttlichen Vorbehaltes ist, wird das Schriftwort hier, wo es die Verheißung überliefert, noch ausschließender Quelle für die Einsicht sein als infrage der Heilsgegenwart; doch ist Stoff für die Dogmenbildung nur dann zu erkennen, wenn die biblische Darstellung mit einer Forderung zusammentrifft, welche die in dem Verhältnis zu Christo gründende Heilsgewißheit für die Vollendung stellt.“ Vergl. auch RE.³ 5, 494 f. und 8, 206; Dogm. Zeitfragen II² S. 490 f. — In der Ausführung freilich scheint mir Kählers Entwurf von Biblizismen nicht ganz frei. Vergl. das dritte Kapitel dieses Buches. Wer den ganzen Inhalt biblischer Erwartung vertreten will, muß dann auch in der Methode biblizistisch vorgehen, oder, wenn er systematische Theologie treiben will, wird er, um den Vollgehalt biblischer Prophetie zu erreichen, böser Künstlichkeiten und Verrenkungen bedürfen. Das gilt z. B. für Hofmanns achtes Lehrstück (Schriftbeweis I. Das Lehrganze), in dem auch das Millennium und die eschatologische Bedeutung Israels rein dogmatisch gewonnen werden. Frank, der diese biblischen Gedanken mit Hofmann teilt, gibt offen zu, daß sich mit der streng dogmatischen Methode nur die christliche Hoffnung im ganzen und allgemeinen gewinnen lasse, während er Israels künftige Stellung und das Millennium biblizistisch auf Röm. 11, 1. Kor. 15 und Apok. 20 begründet (System der christlichen Wahrheit § 47). Damit ist seine Eschatologie aber in ihrer methodischen Zwiespältigkeit des systematischen Charakters verlustig gegangen. — Bei J. Kaftan, Reischle und Häring ist der methodische Ansatz systematisch gut (s. z. B. Häring, Der christliche Glaube², S. 659 f.), nur tritt er im ganzen der übrigens besonders wertvollen

Darstellung Häring's vor der Fülle der Einzelauseinandersetzungen über besondere Fragen und Bibelaussagen hernach sehr zurück. Häring nahe steht neben Reischle auch Fr. Traub (3. Th. K. 1925, S. 29 ff. 91 ff.) mit der sorgfältigen Erörterung aller Einzelfragen; ausdrücklich bekennt Tr. sich zu der in dem vorliegenden Buche vertretenen Ablehnung der endgeschichtlichen Eschatologie. Es ist bezeichnend, daß unter den Freunden und Schülern Ritzi's die drei genannten schwäbischen Theologen am sorgfältigsten und eingehendsten von den letzten Dingen handeln — die Württemberger Bibeltheologie wirkt darin nach. Dagegen macht sich bei den anderen Dogmatikern der Ritzi-Gruppe die Gleichgültigkeit Ritzi's gegen die Eschatologie immer noch geltend. Das gilt besonders von W. Herrmann (Dogmatik § 53) und Horst Stephan. Dieser verzichtet in seiner Glaubenslehre überhaupt auf eine wirkliche Eschatologie; was er in § 14, bei der Behandlung des Christentums als Erlösungsreligion, bringt, ist methodisch und inhaltlich völlig unzureichend und matt.

Unter den neuesten Dogmatikern ist methodisch bei Dunkmann für die Eschatologie (trotz der Dürftigkeit seiner leichtgezeichneten Striche) viel zu lernen. Über Schlatter, der im einzelnen besonders tief und kraftvoll ist, s. oben S. 4, A. 2. An Troeltsch's Artikel „Eschatologie“ in RGG. ist wertvoll die Entwicklung der Probleme und Möglichkeiten aller Eschatologie. Dagegen bleibt die Begründung und Entfaltung der christlichen Hoffnung in ihrer durch R. Rothe beeinflussten und hinsichtlich des „Mythos“ mehr zu Dante (in Vogler's Deutung) als zu dem N. T. neigenden evolutionistischen Art unbefriedigend. (Die eschatologischen Paragraphen in der Dogmatik von Troeltsch, herausgegeben 1925, sind älter als der RGG-Artikel und durch ihn überholt.) — Wertvoll ist weiter W. Koepf, Die Welt der Ewigkeit, 1921, als Einleitung in die Eschatologie; nur wird die Trennung der Eschatologie von Aussagen über die Endgeschichte nicht völlig vollzogen (s. z. B. den Antichristgedanken), wodurch, wie K. selber fühlt, neben die Sätze der zentralen christlichen Hoffnung in ihrer Gewißheit Voraussetzungen treten, denen bestenfalls große „Wahrscheinlichkeit“ (32) zukommt. In vielem anderen berühre ich mich mit K. sehr nahe. — R. Seeberg's eingehende und gedankenreiche Darstellung (Christl. Dogmatik II, 1925, § 48 f.) ist im methodischen Ansatz (s. bes. S. 570—578) meinem Entwurfe eng verwandt. Auch in Einzelheiten gehen wir gutenteils den gleichen Weg. Dagegen sind mir seine Spekulationen über das Fortleben der Seele (s. schon die Schrift „Ewiges Leben“ 1915) theologisch bedenklich. — Von der endgeschichtlichen Eschatologie rückt auch Girgensohn (Grundriß der Dogmatik § 39) vorsichtig ab, indem er erklärt: „Für den Glauben ist es im Grunde gleichgültig, ob sich das Gericht und das Ende der Welt für die einzelne Seele gleich nach ihrem Tode durch Hindurchgang in eine andere Daseinsform oder in einer großen historischen Katastrophe vollziehen wird. Die erstere Form der Hoffnung auf Vollendung gibt einen ebenso starken Ansporn zum Wachen und zu beständiger Bereitschaft wie das Warten auf das Hereinbrechen einer plötzlichen Katastrophe.“ — Mein bei allem Unterschiede nahes Verhältnis zu Heims, streng aus seinem dogmatischen Entwurf folgender

Eschatologie wird durch die nächsten Kapitel deutlich gemacht. — Wobbermin's eschatologische Skizze (Wesen und Wahrheit des Christentums, 1925, S. 252 ff.) bekennt sich in allen entscheidenden Zügen zu den auch in dem vorliegenden Entwurfe vertretenen Gedanken. — Hadorns „Zukunft und Hoffnung“, 1914, ist keine systematische Leistung, sondern eine stark praktisch abgezwackte, in ihrer Art sympathische Einführung in die biblischen Gedanken. Von dem Vf. trennt mich vor allem seine Stellung zum Chiliasmus, d. h. zu der Hoffnung des auf Erden hereinkommenden Reiches Gottes.

An speziellen Arbeiten der jüngsten Zeit seien noch genannt Th. Siegfried, Endgeschichtliche und aktuelle Eschatologie (ZThK. 1923, S. 353—371; universalistisch-eschatologisch eingestellt, steht er in vielem Tillich nahe und ringt um die Synthesis von Kultur und Reich Gottes, Diesseitsgestaltung und Jenseitsglaube und gewinnt von da aus neues Verständnis für den chiliastischen Gedanken und seine bildhafte Bedeutung) und die Doktor-Schrift des jüngeren Slotemaker de Bruine, Eschatologie en historie 1925 (eine kundige und kritische Einführung in die Behandlung des eschatologischen Problems durch die gegenwärtige Theologie sowie durch die Philosophie seit Kant, schließlich kurze Prolegomena zur Eschatologie).

Wir schließen unsere kritische Übersicht mit einem Blick auf die für weitere Kreise bestimmten Schriften. Das Bedürfnis nach Literatur für die Gemeinde ist so groß, daß Nachweis und Kennzeichnung des Wichtigsten (ohne Anspruch auf Vollständigkeit) auch den Sachgenossen willkommen sein wird. P. Mezger, Die christliche Hoffnung auf ein Leben nach dem Tod 1912 (Reischle und Häring verwandt, von ausgesprochen apologetischer Haltung, klar und fein, dem Titel entsprechend auf die Fragen der Individual-Eschatologie beschränkt). Ph. Bachmann, Tod oder Leben 1920 (ebenfalls durch Klarheit und Wärme ausgezeichnet; in der Verwertung der biblischen Weisagung und der Beschreibung des Zwischenzustandes scheint mir noch größere Zurückhaltung geboten). H. v. BezzeI, Warum und wozu brauchen wir ein ewiges Leben? 1916 (ein Vortrag, voll Geist und Sprachgewalt). G. Heinzelmann, Das ewige Leben 1917 (bewußt auf das ganz Zentrale gesammelt, apologetisch vorbildlich). R. Seeberg, Ewiges Leben 1915, jetzt 5. Auflage (behandelt alle Fragen der Individual-Eschatologie gedankenreich, im Zusammenhange umfassender lebens- und geschichtsphilosophischer Bejinnung, denkfreudig bis zur Spekulation, der man, wie in S.s Dogmatik, nicht überall folgen kann). K. Heim, Die Weltanschauung der Bibel, 4. Aufl. 1924 (vierter Abschnitt: „Die Hoffnung auf einen neuen Himmel und eine neue Erde“; selber voll hinnehmender eschatologischer Spannung, tiefe theologische Durchdringung der biblischen Gedankenwelt in lebendig-anschaulicher Form; vergl. auch den Vortrag „Der Glaube an ein ewiges Leben“ in „Glaube und Leben“ 1926, S. 325 ff.). S. Jäger, Schlatter, Lütgert, Israel nehmen gemeinsam in dem Heft „Die kommenden Dinge“ (Bethel 1922) das Wort, nicht zur Individual-Eschatologie, sondern zur heils- und endgeschichtlichen Reichserwartung, geistvoll, aber innerhalb der Grenzen endgeschichtlichen Denkens, die nur Schlatter im Grunde sprengt.

Sind diese Schriften, auch die „biblizistisch“ gerichteten unter ihnen, in der Methode wesentlich systematisch, so bietet P. Seine (Die Gegenwart und das Ende der Dinge, 3. Aufl. 1919; Das Leben nach dem Tode, 2. Aufl. 1919) in der Hauptsache, nach seinem eigenen Worte, „anspruchslose Zusammenstellungen des biblischen Stoffs“ und „exegetische Beleuchtung“, daneben doch auch dogmatische Erwägungen. Im Einzelnen durch ihre biblisch-theologische Sorgfalt wertvoll, vertreten die beiden Schriften im Ganzen eine m. E. nicht haltbare intellektualistische Auffassung von Offenbarung und Schriftautorität; auch droht den dabei gewonnenen eschatologischen Gedanken, weil die Freiheit dogmatischer Begründung fehlt, die Gefahr, zu einer Sammlung von vielen Antworten auf viele Einzelfragen zu werden.

Grundlegung.

Erstes Kapitel.

Begründung aller Eschatologie.

(Religionsphilosophische Einleitung.)

Eschatologische Gedanken sind nicht nur dem Christentum, sondern auch anderen Religionen, ja aller ernsthaften Philosophie eigen. Damit ist uns vor der dogmatischen eine religionsphilosophische Aufgabe gestellt: die Notwendigkeit eschatologischer Gedankenbildung überhaupt, ihre Bedingungen und Möglichkeiten vom Wesen religiöser Erfahrung oder metaphysischer Besinnung aus durchzudenken. Die Meinung ist nicht, damit der christlichen Hoffnung erst einen Grund und eine Gewißheit zu geben, die sie für sich selbst entbehrte. Aber eine wirkliche Einsicht in die Besonderheit der christlichen Eschatologie wird nur durch eine Analyse des Problems aller Eschatologie möglich.¹⁾ Die Erkenntnis einer unleugbaren Strukturverwandtschaft zwischen allen religiösen Zukunftsgedanken dient wie nichts anderes dazu, die Eigenart und Höhe der an Christus entstehenden Hoffnung leuchten zu lassen.

Alle Eschatologie redet von „letzten Dingen“. Aber der Begriff ist mehrdeutig. Wir werden sofort auf zwei Grundformen der Eschatologie geführt.

1. Der „axiologische“ Begriff der letzten Dinge. Die Gewißheit um letzte Dinge oder um das Ewige entsteht, wenn wir inmitten des Lebens der Norm, dem unbedingten Werte, begegnen. Es ist

¹⁾ Anlässe zu einer Analyse der Inhalts- und Formprobleme aller Eschatologie bietet Kants kleiner Aufsatz: „Das Ende aller Dinge“, 1794. (S. W. herausgeg. von Hartenstein. VI, S. 357 ff.)

kein Zufall, daß gerade Windelbands Philosophie der Werte („Axiologie“) den Begriff des Ewigen verwendet.¹⁾ Das Ewige hat hier den Sinn des Unbedingten, auf das wir mitten in bedingten Beziehungen und durch sie bezogen sind, des Überzeitlichen mitten in der Zeitlichkeit. Dieser Begriff der Ewigkeit hat also mit dem naiven der endlosen Dauer in der Zeit (Gegensatz: die Begrenztheit in der Zeit) und mit dem erkenntnistheoretischen der Zeitlosigkeit (Gegensatz: die Zeitform überhaupt) nichts zu tun. Sein Gegensatz ist die Zeit als Ort des Bedingten. Er ist inhaltlicher als jene, wie er denn in der Erfahrung inhaltlicher Transzendenz geboren wird.

Wir stoßen auf das Ewige schon dann, wenn die Norm der Wahrheit, der Gedanke der Gültigkeit uns ergreift.²⁾ Aber nirgends wohl wird das Transzendenzserlebnis so lebendig, wie in der sittlichen Erfahrung. In zeitgeschichtlich zufälligen Aufgaben, in der Begrenztheit und Bedingtheit eines bescheidenen Berufes, im Wechsel der Verantwortungen und Ziele erfährt mich das unbedingte Soll mit einem mächtigen Entweder-Oder, dessen bis in die Tiefen der Gesinnung hinein fordernde Wucht durch die innergeschichtlichen Beziehungen meines Handelns nicht erklärbar wird.³⁾ Dieses Ewige bezeichnet nicht nur die Grenze, das Jenseits unseres Lebens, sondern in dem Fordern der Norm und in der Hingabe des Willens an die Norm tritt es in die geschichtliche, relative Wirklichkeit des Lebens selber hinein. So nehmen wir mitten in der Zeit an dem Überzeitlichen teil, werden überzeitlich durch die Hingabe an das Unbedingte.⁴⁾ Mit alledem ist freilich über den überzeitlichen Fort-

¹⁾ Präludien³. Darin die Meditation „Sub specie aeternitatis“, S. 453 ff.

²⁾ A. Ngren, Die Gültigkeit der religiösen Erfahrung, 1922, S. 71 ff. Religiöst Apriori, 1921, S. 238 ff.

³⁾ Vgl. Windelbands schöne Worte a. a. O.: „Das Licht der Ewigkeit leuchtet mir nicht im Wissen, sondern im Gewissen.“ „Die Ewigkeit will nicht erkannt, sie will erlebt sein.“

⁴⁾ Windelband a. a. O.: „Wenn ich mich auf das besinne, was sein soll, wenn ich den zeitlos gültigen Zweck zu dem meinigen mache, dann hebe ich mich empor über die Welt, die ich erkennen kann, dann stehe ich, mitten in der Zeit, doch im Zeitlosen und Ewigen.“ „Mitten also in dem Wechsel meines Lebens kommt das Wandellose, Ewige in der Gestalt des Wertbewußtseins zum Durchbruch. . . . In solchem Augenblick werde ich aus der Ewigkeit heraus neu ge-

bestand der Person jenseits der Grenzen ihres geschichtlichen Daseins noch kein Wort gesagt. Im Gegenteil grenzt jene Wertphilosophie das berechtigte „metaphysische Bedürfnis, der menschlichen Persönlichkeit eine über die Sinnenwelt hinausragende Bedeutung zu wahren“ und das „Bewußtsein eines über alle Zeiten hinausragenden Wertes“ scharf gegen die Umsetzung dieses Gedankens in eine zeitliche Anschauung, in den personalistischen Glauben an eine das irdische Leben überdauernde Existenz der Person ab.¹⁾ Das „Letzte“, auf das mein Leben bezogen ist, gilt ewig — ich aber vergehe. Immerhin, sofern „letzte Dinge“ im axiologischen Sinne des Begriffes in das Leben eingetreten sind, darf man hier von „Eschatologie“ reden.²⁾

boren: in meine zeitliche Existenz tritt das Ewige ein.“ „Indem mein Bewußtsein an dem Ewigen Teil gewinnt, erhebe ich mich selbst über alle Zeit und Zeitbewegung; dann herrscht in mir etwas, was keine Zeit erzeugen und keine Zeit vernichten kann, etwas, was zwar in mir als einem zeitlich bestimmten Wesen erscheint und mit der Zeit selbst wieder verschwindet, was aber seinem Inhalt nach zeitlos ist.“

¹⁾ Windelband, Einleitung in die Philosophie, 1914, S. 405. Vgl. auch den gesperrten Passus der vorigen Anmerkung. Wir fragen sogleich, ob diese Absezung der beiden Gedanken gegeneinander auch nur auf dem Boden der sittlichen Erfahrung, von aller religiösen Erfahrung abgesehen, haltbar ist. Erscheint sie zweifelhaft schon, wenn der streng individuelle Charakter des sittlichen Berufs, die Einmaligkeit und Unvertauschbarkeit meiner „Bestimmung“ beachtet wird, so drängt sie vollends über sich hinaus, wenn der Hiatus zwischen meiner Bestimmung und der Wirklichkeit meines Willens, also das Problem des Unwertes und der Schuld und damit die Frage nach dem Gericht und der Überwindung des Bösen sich auftut. Das sind freilich Fragen, an denen die Wertphilosophie und die philosophische Ethik vorüberzugehen pflegen.

²⁾ So zuerst Troeltsch, RGG, Artikel „Eschatologie“. Doch kennt Tr. Gegenwärtigkeit letzter Dinge nur in der Form der immanenten, pantheistischen „Eschatologie“, die Zukünftigkeit letzter Dinge dagegen als das Merkmal der personalistisch-transzendenten Eschatologie. Aber diese Verteilung übersieht, daß der personalistischen Transzendenzreligion beide Beziehungen, also auch die (axiologische) Gegenwärtigkeit letzter Dinge, eigen sind. — Gegen meinen Begriff der axiologischen Eschatologie ist mehrfach Einspruch erhoben worden. Fr. Traub (Die christliche Lehre von den letzten Dingen, ZThK 1925, H. 1, S. 29 ff.) hält die Erweiterung des Begriffes der Eschatologie, den ich mit der Unterscheidung der axiologischen und der teleologischen Eschatologie vollzogen

Dollends gilt das von aller höheren Religion. Denn in ihr ist alle sonstige Normerfahrung gesammelt und überboten durch das Erfasstsein von dem transzendenten Heiligen. Sie ist geradezu Transzendenzgewißheit im prägnanten, unvergleichbaren Sinne; „Ewigkeits“-Erfahrung in völliger Bewußtheit und Unwidersprechlichkeit. Gewiß ergreift sie daher, wo immer sie echt ist, den Menschen zunächst als demütige Gewißheit eigener Ärmlichkeit, Endlichkeit, Todverfallenheit (in den Psalmen bringt das Verhältnis zu dem Ewigen dem Beter seine eigene Jämmerlichkeit schneidend zum Bewußtsein!), sie reißt den Abstand auf und stößt die Seele hart auf die „Grenzen der Menschheit“. Sie bedeutet Begrenzung unseres Lebens. Aber dann wird sie, paradox genug, mitten in Nichtigkeits-, Unwerts-, ja Gerichtserfahrung, irgendwie zu einem Anteilgewinnen an dem Leben Gottes — also Ewigkeitserfahrung nicht nur als tief beugendes Erkennen der unbedingten Grenze, sondern zugleich als wunderbar aufrichtendes Ergreifen unbedingten Gehaltes. In der Gottesgemeinschaft, ob sie nun magisch-sakramental oder mystisch-ekstatisch oder ethisch-persönlich zustande kommt, trägt der Augenblick „Ewigkeit“ in sich, jenseits alles Scheines ist das Dasein vor und in

habe, für keine glückliche. „Sie ist überflüssig und sie wirkt verwirrend, weil sie auf einer Doppeldeutigkeit des ‚Lezten‘ beruht. Der axiologische Begriff des Lezten ist ein Wertbegriff, der teleologische ist ein Zeitbegriff. Es liegt nicht im Interesse klarer Begriffsbildung, diese zwei heterogenen Begriffe unter den gleichlautenden Titel ‚Eschatologie‘ zu stellen. Das, was Althaus im Anschluß an Troeltsch axiologische Eschatologie nennt, wird besser gar nicht Eschatologie genannt, und diese Bezeichnung nur da angewendet, wo der Zeitbegriff eine Rolle spielt.“ — Der Einwand ist nicht haltbar. Ich nenne die Bejahung der unbedingten Norm in der Ethik, unbedingter Wirklichkeit in der Religion nur um deswillen „Eschatologie“, weil sie Durchbrechung der Zeitlichkeit, das Jenseits aller Zeit in der Zeit bedeutet. Der Wertbegriff des „Lezten“ wird ohne weiteres auch zum Zeitbegriff. Sowohl der axiologische wie der teleologische Begriff des Lezten enthalten die Beziehung auf die Zeit. Das Schillern, die Doppeldeutigkeit des „Lezten“, der „Ewigkeit“ ist gerade das Wesen der Sache. Bei der axiologischen Eschatologie handelt es sich um den Durchbruch des „Überzeitlichen“ in die Zeit, bei der teleologischen um die Bewegung der Zeit als Geschichte auf das „nachzeitliche“ Ziel hin. Das „Lezte“ bezeichnet dort das, was zuletzt „bleibt“ (darin liegt doch wohl Beziehung auf die Zeit, sogar auf die Zukunft!), hier das, was zuletzt erreicht wird, „kommt“.

Althaus, Die letzten Dinge.

die „Wahrheit“ gerückt, hinter allen Vordergründen ist die Tiefe erschlossen, die allerwirklichste Wirklichkeit; aus einer Existenz, die sich als in sich nichtig, als nichts denn Tod gerade jetzt enthüllt, ist „ewiges Leben“ geworden — zunächst in dem Sinne schlechthin unbedingten Lebensgehaltes, unbedingten Sinnes und durch seinen Inhalt unbedingter „Jenseitigkeit“, denn Gottes Leben ist und bleibt das Jenseits gegenüber allem natürlichen Menschen- und Welt-dasein. Das sind „letzte Dinge“.

Dabei liegt aller Ton so sehr auf der Inhaltlichkeit dessen, was als ewiges, himmlisches Leben in das arme Dasein eintritt, daß die Frage nach der Dauer des persönlichen Daseins in der gegenwärtigen Seligkeit des Gotthabens zunächst ganz untergehen kann. Ja, diese Gewißheit, von dem Ewigen erfaßt und auf letzte Dinge bezogen zu sein, kann auf den Anfangsstufen des Gottesglaubens mit dem sich in das Menschheitslos ergebenden Verzicht auf persönliches Fortleben über den Tod hinaus verknüpft sein. Die alttestamentliche Freude an der Gottesgemeinschaft ist ein ergreifendes Zeugnis davon, allerdings auf ihren herrlichsten Höhepunkten (z. B. Psalm 73) zugleich ein Beweis dafür, daß die Ewigkeitserfahrung, wenn sie als Erschließung von wirklicher persönlicher Gemeinschaft zustande kommt, einmal notwendig weiterdrängt zu der Gewißheit, daß ein solcher Lebensinhalt durch den Tod brechen muß — persönliche Gemeinschaft mit dem von Ewigkeit zu Ewigkeit Lebendigen!¹⁾ „Ewigkeit“ und „letzte Dinge“ bezeichnen da nicht nur einen

¹⁾ Vergl. auch Ezech. 37, 3; Jes. 26, 19; Dan. 12, 2; Jes. 25, 8 und zu alledem Gottfried Quell, Die Auffassung des Todes in Israel, 1925, S. 38 ff. — Überaus mächtig und tief hat Luther davon gehandelt, wie die Gewißheit ewigen Lebens bei den Frommen des Alten Testaments gleichsam eingeschlossen ist in die Gottesgewißheit. In dem ersten Gebote „Ich bin der Herr dein Gott“ liegt die Verheißung ewigen Lebens schon drin, denn Gott ist nicht ein Gott der Toten, sondern der Lebendigen. Jedes bewußte Gebet zu dem überweltlichen Herrn bedeutet in sich ein Bekenntnis der anderen Welt und des ewigen Lebens. Allerdings hat erst Christi Wort (Matth. 22, 32) diese in dem ersten Gebote und in seiner Befolgung durch Glaube und Gebet verborgene Verheißung erschlossen. Auslegung des 90. Psalms 1534. EA. op. lat. 18, 272 ff. 319 ff. Von da aus bestreitet Luther auch die übliche Meinung, im Alten Testamente fänden sich nur wenige Zeugnisse vom ewigen Leben. Nein! antwortet Luther, die Propheten.

unvergleichlichen, schlechthin jenseitigen Inhalt, sondern um des Inhalts willen zugleich jene Unvergänglichkeit, die wir, an die Zeitform gebunden, nur als Dauer jenseits des Sterbens begreifen können. Dagegen muß alle Frömmigkeit, die noch nicht zu personalistischer Klarheit gekommen ist oder als Mystik ihr überlegen zu sein meint, die Frage nach der Fortdauer beiseite schieben. Diese erscheint ihr geradezu als ein Vergehen wider die gegenwärtig erlebte Gottinnigkeit in ihrer Intensität und Allgenugsamkeit, in der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft untergehen; sie wird nicht als eine notwendige Folge der Gotteserfahrung, sondern als Zeichen ihrer Mangelhaftigkeit, ja als schwerer Verrat an ihr beurteilt, da der Mensch noch etwas anderes begehre, als allen diesseitigen Inhalten nicht nur, sondern auch der diesseitigen Form persönlichen Daseins völlig gestorben, allein der namenlosen ewigen Gottheit voll zu sein, nur ihr Gefäß, das, von ihr erfüllt, eben damit zerbricht.¹⁾ Dabei ist die Abweisung der Frage nicht überall als endgültige Verneinung der persönlichen Fortdauer gemeint. Sie will oft nur als Gegensatz gegen schnellen und flachen Unsterblichkeitsglauben verstanden sein. Jedenfalls ist sie vielfach nicht als Antwort gewollt, da sie ja eben die Frage schon als unwürdig empfindet.²⁾

und heiligen beten ja auf Gottes Geheiß im ersten Gebote — Gebet hat den Sinn ewiger Beziehung zu Gott, eines Lebens nach dem Leben, in Gottes Gnade oder in Gottes Zorn. Bezeichnend ist, daß das erste Gebot, das nach K. Holls Nachweise gelegentlich als Grund für den Rechtfertigungsglauben erscheint (Luther, 2/3. Aufl., S. 69 ff.), auch das letzte Fundament seiner Eschatologie bedeutet. Vergl. auch WA. 31, 1; S. 154.

¹⁾ Vgl. die bezeichnende Stelle bei Kugelgen, Lebenserinnerungen des alten Mannes, S. 68: „Ist das Leben nicht wie ein Lichtstrahl, der einen kalten, dunklen Stein erleuchtet und erwärmt, und der Strahl wandert weiter, der Stein aber wird wieder kalt und finster? So scheint es uns, und der unmittelbare Eindruck ist immer stärker als die schönsten Träume unseres Glaubens. Indessen, wenn es auch so wäre, so wäre Vernichtung kein Unglück; der Strahl, der den Stein erwärmte, der glüht und scheint ja fort und fort, und in ihm das, was in uns lebte.“

²⁾ Für die bisher behandelte Erfassung der „Ewigkeit“ und der „letzten Dinge“ vgl. Angelus Silesius:

„Mensch, wo du deinen Geist schwingst über Ort und Zeit,
So kannst du jeden Blick sein in der Ewigkeit.“

2. Der teleologische Begriff letzter Dinge.¹⁾ In dem Bisherigen haben wir die Wurzel der einen Grundform von Eschatologie aufgezeigt: die unbedingte Norm, die unbedingte Wirklichkeit. An der gleichen Stelle entspringt die andere Grundform. Die Zeit erhält durch die Ewigkeit nicht nur Begrenzung und Bedeutung, als bezogen auf unbedingte Wirklichkeit; sondern indem das Ewige als Norm in die Zeit eintritt, wird die Ewigkeitsbeziehung sofort zur Spannung auf das Ewige hin. Denn die Norm bezeichnet das, was noch nicht ist und doch sein, werden soll. Das Ewige ist nun nicht mehr nur gegeben, sondern zugleich aufgegeben. Es fordert von dem Willen Verwirklichung, Entscheidung. Es ist nicht mehr nur das, was bleibt, sondern das, was kommen will; nicht mehr nur die Ruhe in der Flucht der Zeit, sondern die Unruhe, die aus der bloßen Flucht der Zeit Geschichte macht. Die Zeit wird jetzt zur Geschichte, zur Bewegung auf ein Ziel hin, zur Stätte des Gehorsams oder Ungehorsams gegen das Unbedingte, der Entscheidung, also zum Orte der Tat, aber auch der Schuld, also auch des Widerstreites, der Spannung, des Kampfes, schließlich der Möglichkeit fortschreitenden Sieges.

Darin ist schon der Gedanke eines Zieles, des Telos, des Endes eingeschlossen. Und ob das Ziel, um logischer und ethischer Erwägungen willen, nie als erreicht vorgestellt werden könnte —, gedacht, gewollt, erharret werden muß es, wenn überhaupt ein wahrhaftiges Wollen unter dem Vorzeichen des Unbedingten möglich sein soll. So ist der teleologische Begriff letzter Dinge erreicht. Neben das Ewige als überzeitlich Gegenwärtiges treten hier die letzten Dinge als Ziel, in verschiedener Besonderung: als Ertrag, Vollendung, aber auch Krisis, Entscheidung, Lösung der Spannungen, Sieg des

„Ich selbst bin Ewigkeit, wenn ich die Zeit verlasse
Und mich in Gott und Gott in mich zusammenfasse.“

Dazu den berühmten Schlußabschnitt von Schleiermachers zweiter Rede über die Religion. „Mitten in der Endlichkeit eins werden mit dem Unendlichen und ewig sein in einem Augenblick, das ist die Unsterblichkeit der Religion.“

¹⁾ Die Ableitung der teleologischen Eschatologie aus dem Wesen der Religion vollzieht in guten Bemerkungen auch W. Mundle, Die religiösen Erlebnisse, ihr Sinn und ihre Eigenart, 1921, S. 30 f.

kämpfenden Unbedingten. Neben die Eschatologie als Lehre von einer im axiologischen Sinne „letzten“, übergeschichtlichen Wirklichkeit stellt sich die Eschatologie als Lehre von der „Vollendung“ einer Geschichte, neben die Gegenwartserfahrung letzter Dinge das Warten der Hoffnung, die mächtige Spannung des Harrens. Gegensatz zu den letzten Dingen oder zur „Ewigkeit“ in diesem Sinne (denn auch eine endgeschichtliche Vollendung ist doch als Übergang zur „Ewigkeit“ gedacht)¹⁾ ist die Zeit als Form des „Noch-nicht“, des Unvollendeten, des währenden Kampfes, der ungelösten Spannung. Das bedeutet gegenüber dem Vorigen ein Neues: das Unvollendete ist etwas anderes als das Relative, die Bewegung der Geschichte etwas anderes als der Wechsel und das Vergehen als solches — so tief die beiden Beziehungen auch zusammenhängen mögen.

Hier entsteht die Eschatologie im eigentlichen und üblichen Sinne des Wortes. Sie ist allen ethisch bestimmten Geschichtsreligionen eigen, in denen die Gottheit nicht nur als das der Geschichte transzendente Sein, auch nicht nur als das in allem Wirklichen schaffend-gegenwärtige Leben erscheint, sondern als in der Geschichte mit den Menschen handelnder, als kämpfender und siegender Wille. Die Enderwartung erscheint überall dort, wo der Unterschied von gut und böse ganz ernst genommen wird. Sie entzündet sich an einem offenkundigen Dualismus, an den Schranken und Widerständen der Gottesherrschaft, an Schuld und Not, an der Eitelkeit des jetzigen Weltbestandes. So erwächst die Vorstellung von zwei Zeitaltern, dem *αἰὼν οὗτος* und *αἰὼν μέλλων*. Es entsteht der Gedanke des Endes dieser Welt, weil Gottes Wille, in ihr gehemmt und im Kampfe, einmal ganz verwirklicht werden muß. Hierher gehören alle vom Iran her, durch Zoroaster bestimmten Religionen,²⁾ alle Formen des Messianismus, der Weltgerichts- und Reichserwartung, in denen eine Ablösung des jetzigen Weltlaufs durch die völlig hereinbrechende Herrschaft Gottes erharret wird.

¹⁾ Wir können die Vorstellung einer geschichtlichen Vollendung im Sinne eines Endzustandes der Geschichte erst in Kap. 3 auflösen.

²⁾ Vgl. R. Reitzenstein, Das iranische Erlösungsmysterium, 1921.

Die gleiche Struktur weisen die großen Entwicklungssysteme des deutschen Idealismus auf. Es sei an Lessings Geschichtsbetrachtung, an Kant, Fichte und Hegel erinnert, so verschieden hier überall der Gedanke des idealen Endzustandes und die Vorstellung von Art und Rhythmus der Bewegung dem Ziele entgegen ist. Alle Geschichtsphilosophie, die von einem Fortschritte in der Geschichte redet, wird notwendig in unserem besonderen Sinne eschatologisch.

Hier entsteht nun sogleich ein ernstes Problem. Die Vollendungserwartung erscheint nämlich in zwei Beziehungen. Man kann von einer Geschichte des einzelnen und von einer Geschichte der Menschheit oder eines Volkes reden. Demgemäß entsteht eine auf das Jenseits des Todes gerichtete Hoffnung der Vollendung des einzelnen und eine auf die Endgeschichte gerichtete Erwartung des Idealzustandes der Menschheit und Welt. In dem Nebeneinander und dem Verhältnis dieser beiden Gedanken liegt das Problem der teleologischen Form der Eschatologie.

Es ist sowohl in den eschatologischen Religionen wie auch in der deutschen idealistischen Philosophie von Lessing¹⁾ bis zu Loge²⁾ und Dilthey erkannt und durchgedacht. Was jene anlangt, so beobachten wir die Dinge an der Religion des Judentums ganz klar. Solange der einzelne Fromme die Gottesbeziehung Israels noch nicht als ganz persönliche Gemeinschaft für sich selber zu deuten wagte, herrschte die allein der Volkszukunft geltende Gerichts- und Heilserwartung. Das Schicksal der einzelnen, die dahinstarben, blieb außer Ansatz. Ganz anders, seit Jeremia und die Beter der Psalmen das Ich-du-Verhältnis zu Gott durchlebten hatten. Nun macht die Gewißheit, ganz persönlich von Gott gewollt und erzogen zu werden, reif für den Gedanken persönlichen Fortlebens. Er wird dann im hellenistischen Zeitalter durch den Einfluß der individualistischen griechischen Eschatologie geläufig. So vereinigt die spätjüdische Eschatologie zwei Gedankenreihen: die messianisch-endschichtliche und die personalistisch-übergeschichtliche; hier Tod und Gericht über den einzelnen bezw. über alle Menschen, ewiges Leben

¹⁾ W. Dilthey, *Das Erlebnis und die Dichtung*⁷, 1921, S. 165 ff. 464 ff.

²⁾ *Mikrokosmos* I², S. 414—417.

oder ewige Verdammnis, dort die „Wehen des Messias“, das Kommen des Messias, das Gericht über die feindlichen Mächte als Endakt der Geschichte, als Lösung der Hochspannung ihrer letzten Periode, dann die Herrschaft Gottes. Die beiden Linien, die auseinanderzulaufen scheinen, werden verbunden durch die Auferstehung: alle persönlich Vollendeten gewinnen so Anteil an der Vollendung der Geschichte im Reiche Gottes auf Erden. Die urchristliche Eschatologie knüpft in diesem Punkte an die spätsüdische an. Damit entsteht auch für sie die Notwendigkeit, einen Zwischenzustand zu denken als Brücke zwischen Tod und Auferstehung, d. h. als Vermittlung zwischen den beiden Reihen der Vollendungshoffnung. Die unlösbare Schwierigkeit dieses in die Dogmatik übergegangenen Gedankens haben Schleiermacher und D. Fr. Strauß unerbittlich klargemacht.¹⁾ Aber wie werden wir ohne diese Idee des Problems, das in dem Nebeneinander der persönlichen Vollendung und der Reichsvollendung gegeben ist, Herr werden und die beiden Linien ausgleichen können? Davon später.

Noch schärfer tritt der Widerstreit in der idealistischen Philosophie heraus.²⁾ Auch sie bildet den zwiefachen Vollendungsgedanken. Ursprünglich hat ihr Vollendungsglaube, wie Kants Postulat der Unsterblichkeit deutlich zeigt, seine Heimat in der Ethik und seine Beziehung auf den einzelnen. Dann ergreift die Geschichtsphilosophie den Gedanken und versteht die Geschichte als fortschreitende sittliche und geistige Vervollkommenung der Menschheit auf einen idealen Endzustand hin. Aber wie verhält sich die Vollendung des einzelnen zur Vollendung des Ganzen? Wenn die Geschichtsphilosophie diese als entscheidend betont, wo bleibt dann die Ethik mit dem unaufgebbaran Interesse an dem einzelnen, seiner Selbstzwecklichkeit und

¹⁾ Der christliche Glaube, § 161, 2; Christliche Glaubenslehre II, S. 642 ff.

²⁾ Die Verschärfung des Problems beruht darin, daß es sich um eine in sittlicher Arbeit fortschreitende Menschheit handelt, daß also eine zwiefache sittliche Vollendung nebeneinander steht. An der kosmischen Vollendung des urchristlichen Reiches Gottes kann der einzelne durch die Auferstehung beteiligt werden. Aber wie kann er sittliche Menschheitsfortschritte nachholen? Das urchristliche Nebeneinander wird darum erst in der idealistischen Philosophie ein Widerstreit.

Vollendung? Wie sollen die unzähligen dahingegangenen Geschlechter, die nur als Durchgangsstufen für das vollendete Endgeschlecht zu betrachten die Ethik verbietet, an dem stetigen Fortschritte der Menschheit Anteil gewinnen? Soll die Seelenwanderung — eine unverkennbare Entsprechung zu dem Sinn des spätjüdischen Auferstehungsgedankens! — den einzelnen immer wieder in die auf Erden fortschreitende Menschheit zurückführen (Lessing)? Oder wird der Fortschritt der Geschichte den einzelnen im Jenseits auf irgend eine geheimnisvolle Art zugute kommen (Loke)? — Wenn aber umgekehrt die Ethik auf die Unabhängigkeit der sittlichen Vollendung des einzelnen von der Menschheitsvollendung den Ton legt, wenn die sittlich vollendeten einzelnen eine transzendente Gemeinde bilden, welchen Sinn hat dann noch der behauptete Fortschritt der Menschheit in der Geschichte und der geschichtliche Endzustand überhaupt? — Das ist der Widerstreit. Seine systematische Auflösung liegt uns in den nächsten Kapiteln ob.¹⁾

Wir haben die beiden Arten eschatologischer Gedankenbildung nunmehr aus ihrer Wurzel hergeleitet. In welches Verhältnis werden die axiologische und die teleologische Form treten? Daß sie nicht beziehungslos sind, hat die Darstellung gezeigt: jedenfalls kommt die teleologische Eschatologie schwerlich zustande, ohne daß „letzte Dinge“ sich gegenwärtig aufdrängen. Deren Gegenwart in der Geschichte schafft erst den Dualismus und damit die Spannung der Enderwartung, verbürgt zugleich wie ein Pfand die Erfüllung. Auch wo man vom Fortschritt redet, steht die Idee des Vollkommenen schon als gegenwärtig bezwingende Macht vor der Seele. Dennoch können sich die beiden Formen exklusiv gegeneinander ausbilden. Es gibt, wie am deutlichsten die Mystik zeigt, eine in sich allgenugsame Erfahrung letzter Dinge, die nichts vom Harren

¹⁾ Das Ringen der Ethik mit der Geschichtsphilosophie bei Lessing und in Sichtes philosophischer Entwicklung hat E. Hirsch dargestellt. Christentum und Geschichte in Sichtes Philosophie, 1920, S. 11 f. 32—36; Deutschlands Schicksal, 1920, S. 51 f.

weiß.¹⁾ Und die teleologische Spannung des Hoffens kann ihres Grundes in einer gegenwärtigen Ewigkeitserfahrung ganz vergessen und das Heute nur als „Noch nicht“, die Nähe Gottes und das Vollendete nur als zukünftig nehmen.

Wie aber, wenn die beiden Formen sich innigst zusammenschließen? Schon im voraus ahnen wir, daß dann das Verhältnis der Geschichte und der letzten Dinge ein dialektisches wird: die letzten Dinge als übergeschichtliche Gegenwartsbeziehung der Geschichte und die letzten Dinge als — irgendwie „endgeschichtlicher“ — Ertrag der Geschichte. Dieser Art des Verhältnisses wird eine eigentümliche Polarität der seelischen Haltung, von Glauben und Hoffen, Haben und Harren entsprechen müssen.

Damit stehen wir an der Schwelle der christlichen Eschatologie. Ehe wir sie überschreiten, wollen wir uns die Möglichkeiten vor- und außerchristlicher Eschatologie zusammenfassend noch einmal daran vergegenwärtigen, daß sowohl der axiologische wie der teleologische Gedanke letzter Dinge auf einen ernsthaften und edlen Glauben an das persönliche Fortleben führen. Zwar wird später noch das Unzulängliche, von christlicher Gotteserfahrung aus gemessen Bedenkliche des Unsterblichkeitsgedankens deutlich hervortreten: gerade in seiner idealistischen Gestalt geht er an dem letzten Ernste Gottes vorbei. Aber seinen relativen religiösen Ernst darf man keinesfalls

¹⁾ Ein lehrreiches Beispiel dafür bleibt der Schleiermacher der „Reden“. Noch 1821 kann er in den Anmerkungen zu den „Reden“ sagen: „In dem Augenblick der frommen Erregung ist die Seele mehr im Augenblick versenkt als der Zukunft zugewendet.“ E. Brunner, Die Mystik und das Wort, 1924, S. 286, fügt dem hinzu: „So hat, seit den Tagen orientalischer Orgiastik, die Mystik immer gesprochen, der Glaube nie. . . Sie hofft nicht auf den Himmel, sie ist der Himmel.“ Die Kritik an Schleiermachers Stellung zur Eschatologie (S. 268 — 287: „Das eschatologische Loch“!) ist gewiß berechtigt. Und doch scheint mir bei Brunner die axiologische Eschatologie, das Haben des Glaubens, die Gegenwart der Gemeinschaft mit Gott zu kurz zu kommen. Der Glaube „hat“ gewiß ganz anders als die Mystik — aber er „hat“ doch eben auch. Das Nicht-Haben ist seine Not erst darum, weil er hat (s. das folgende Kapitel). Könnte man nicht doch, ohne den Glauben als Glauben zu verlezen, auch von ihm sagen, daß er — zwar nicht der Himmel, aber — schon im Himmel, daß er in die Gegenwart versenkt sei? Lebt nicht der Glaube in dem „heute“ des „angenehmen Jahrs des Herrn“ (Luk. 4, 19. 21)?

übersehen. Es geht daher nicht an, allen außerchristlichen Unsterblichkeitsglauben halb auf die primitiven Seelenvorstellungen des Animismus, halb auf den eudämonistischen menschlichen Willen zum Leben zurückzuführen und ihm in scharfem Gegensatz die christliche Ewigkeitsgewißheit gegenüberzustellen, die nicht auf egoistischen Wünschen wie dem Selbsterhaltungstrieb, sondern auf Jesu Zusage und Auferstehung beruhe.¹⁾ Gewiß trifft jenes harte Urteil über den Unsterblichkeitsglauben auf unendlich viel außerchristliche und christliche Formen zu — aber eben nicht auf alle.²⁾ Die Scheidelinie zwischen einem anthropozentrisch-begründeten Ewigkeitsglauben, der unter das Gericht Feuerbachs fällt, und einem theozentrisch-unterbauten ist nicht identisch mit der Grenze zwischen den Religionen und dem Christentum. Auch die philosophische Besinnung über die Unsterblichkeitsfrage ist nicht auf animistisch-metaphysische Gedanken von der Seelensubstanz, ihrer Einfachheit und Unzerstörbarkeit beschränkt geblieben. Gerade in ihr haben sich Transzendenz Erfahrungen niedergeschlagen, bei denen das Ich als sittliches oder religiöses, nicht als empirisches oder bloß metaphysisches, sich überzeitlicher Beziehungen oder übergeschichtlichen Lebens bewußt wurde. Von daher sind Gedanken sowohl axiologisch-begründeter wie teleologisch-eingestellter Eschatologie erwachsen, deren Strukturverwandtschaft mit christlichem Denken unverkennbar ist, so gewiß sie andererseits den inhaltlichen Abstand besonders deutlich spüren läßt. Für die erste Form der Eschatologie mag man an Sichtes mächtige Worte im Anblick des Rheinfalls denken,³⁾ für die zweite Form an Kants Unsterblichkeitsbeweis.

¹⁾ Vgl. G. Heinzelmann, Der Begriff der Seele und die Idee der Unsterblichkeit bei Wilhelm Wundt, 1910, bes. S. 96—105 mit ihrer durchschlagenden Kritik der psychologischen Ableitung der Unsterblichkeitsidee bei Wundt.

²⁾ Vgl. H. Scholz, Der Unsterblichkeitsglaube als philosophisches Problem, 1920.

³⁾ An die Felsen, Wasser und Wolken gerichtet: „Ich bin ewig, und ich trocke eurer Macht! Brecht alle herab auf mich . . . und ihr Elemente alle, schäumt und tobet und zerreibet im wilden Kampfe das letzte Sonnenstäubchen des Körpers, den ich mein nenne; mein Wille allein mit seinem festen Plane soll kühn und kalt über den Trümmern des Weltalls schweben; denn ich habe meine Bestimmung ergriffen, und die ist dauernder als ihr; sie ist ewig und ich bin ewig wie sie.“ Über die Bestimmung des Gelehrten, 1794. Vgl. hierzu H. Scholz, Religionsphilosophie, 1921, S. 161 f.

Was zwischen Sichte und der christlichen Gewißheit steht, braucht man kaum zu sagen. Sichtiges Bekenntnis ist, nicht nur im titanischen Ausdruck, areligiös; ferner: die Doppelung der Eschatologie in Unsterblichkeit und ewiges Leben, die für uns um der Schuld- und Heilsfrage willen eintritt, liegt ihm fern. Sichtiges Ewigkeitsbewußtsein beruht auf dem Erlebnis der sittlichen Bestimmung in ihrer individuellen Art, die christliche Gewißheit auf der Erfahrung eines Willensverhältnisses, das als solches unaufhebbar ist. Was sodann Kant betrifft, so kommt allerdings sein Unsterblichkeitspostulat in der Art, wie es ausgeführt wird, als haltbarer Gedanke nicht in Betracht.¹⁾ Aber sein Ansatß macht es dauernd beachtenswert: die Spannung zwischen der Vollkommenheit, die das sittliche Gesetz fordert, und der Unvollkommenheit unserer irdischen Erfüllung des Gesetzes. Kants Gedanke bleibt Postulat und leistet außerdem nicht einmal das, um dessen willen er gebildet ward: die Lösung jener Spannung — denn auch im Jenseits bleibt es bei der unendlichen Annäherung an die Vollkommenheit. In beiderlei Beziehung mutet diese Begründung der Unsterblichkeit wie haltlos gewordene und entstellte Trümmer eines viel tieferen Gedankenganges an. Sie weist in der Tat hinter sich zurück und über sich hinaus auf Luthers Rechtfertigungsgedanken. In dessen Zusammenhange hat, auf die Erfahrung der vollen Vergabung begründet, die Hoffnung auf die sittliche Vollendung erst ganze Wucht, wie wir noch sehen werden. Immerhin behält Kants Versuch einige Bedeutung als besonderer Ausdruck für die Notwendigkeit, mit der alle ernsthaft sich besinnende Sittlichkeit durch den Abstand zwischen Gesetz und Leben irgendwie zu der Ahnung persönlicher Fortdauer geführt wird, mag es sich dabei um das Gericht oder um die Möglichkeit der Vollendung handeln.

¹⁾ Vgl. besonders Stanges Kritik; zuletzt in „Die Ethik Kants“, 1920, S. 119 ff.

*Die irdische Erfahrung ist das letzte Ding, das wir wissen, das wir auf dem
 in der irdischen Erfahrung ist das letzte Ding, das wir wissen, das wir auf dem
 von dem Ding, das wir wissen, das wir auf dem
 2. Die irdische Erfahrung ist das letzte Ding, das wir wissen, das wir auf dem
 in der irdischen Erfahrung ist das letzte Ding, das wir wissen, das wir auf dem*

Zweites Kapitel.

Begründung der christlichen Eschatologie.

(Dogmatische Untersuchung.)

Auch hier sind die beiden Formen, der agiologische und der teleologische Gedankenkreis, festzustellen und zunächst gesondert zu untersuchen.

Wir werden Christen dann, wenn die im Neuen Testamente bezeugte Christustatsache uns zu einer Gotteserfahrung wird, in der alle sonstige und bisherige Gottesbeziehung letzte Klärung bis in ihre volle Wahrheit, darin aber Krisis und „Erfüllung“ findet. Um dieser Krisis und Neuschöpfung willen, deren Erscheinung das Kreuz und die Auferstehung des Heiligen sind, ist die christliche Gotteserfahrung sich ihrer abschließenden und endgültigen Bedeutung bewußt. Das Gottesverhältnis des Menschen und der Menschheit ist bis in die Tiefe durchlebt, durchlitten, durchliebt, die Gotteswirklichkeit in dem Gotte des Kreuzes und der Auferstehung vollständig zur Geltung gekommen, jede mögliche Krisis in der eben durch sie hindurch, ja auf ihr begründeten Gottesgemeinschaft fortwährend „aufgehoben“. So ist die religiöse Christusgebundenheit im gesteigerten Sinne Erfahrung und Gewißheit „letzter Dinge“. Alle Religion bedeutet Beziehung auf das Letzte, weil sie Gottesverhältnis ist. Aber dem Christen hat sich nicht nur Gott als das Letzte, sondern das Letzte in Gott erschlossen. Der Christusglaube ist die Religion in Potenz, ihr gegenüber wird alle andere Gottesbeziehung ein Vorletztes.

Freilich, das Letzte auf Seiten des Menschen, das durch die Erscheinung des Heiligen unwidersprechlich offenbar wird, ist die Schuld und der Tod. Gottes Nahkommen heißt Gericht und Enthüllung des Todescharakters in allem Menschenwesen. Schon hier, nicht erst durch die Heilsgewißheit, entsteht eine auch das persönliche

Leben betreffende Eschatologie. Im Christentum kommt die Gottesgewißheit, noch ganz abgesehen von dem durch Jesus geschenkten Heilsbewußtsein, insofern zu ihrer Höhe, als es in sonst unerreichter Klarheit das Handeln des persönlichen heiligen Willens mit dem einzelnen als Person bezeugt und in diesem Willensverhältnis das eigentlich Wirkliche jedes Menschenlebens erkennen lehrt. Die Begegnung mit Gott erfahren wir als Gericht, das Gericht Gottes aber trägt in sich Unendlichkeit, Ewigkeit. Es wäre nicht mehr das Gericht Gottes, wenn wir ihm mit den Gedanken in irgend eine Ferne entfliehen könnten, in ein Aufhören unseres Personseins im Tode, in das Nichts hinein. Wer im Ernste von Gottes Gericht redet, der weiß, daß es als solches, in sich, „ewige Verdammnis“ ist. Das Erlöschen des Ich-Bewußtseins wäre ein Ausweg aus der grenzenlosen Tiefe der Not. Hier hat es seinen Grund, wenn wir sagen: Das Ich-Du-Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen ist unaufhebbar, wo es einmal in Kraft trat und als Gewißheit des Richters bewußt wurde.¹⁾ Es hat an Gottes Ewigkeit teil. Man kann gewiß niemals aus Gottes Händen fallen. Aber wir sagen mehr: man kann auch nie aus der persönlichen Gottesbeziehung fallen. Daher ist das Verständnis des „ewigen Todes“ als Auslöschung der Existenz des Ich ein unmöglicher Gedanke jedenfalls im Blick auf die, deren Gottesbeziehung einmal lebendig gewesen ist. Nicht erst als Beweis für das ewige Leben im Sinne des Heils, sondern schon als religiöser „Unsterblichkeits“beweis will Jesu großes Wort verstanden sein: „Gott ist nicht ein Gott der Toten, sondern der Lebendigen, denn alle leben ihm“ (Luk. 20, 38). Luther spricht das Gleiche aus: „Wo er und mit wem Gott redet, der sei gleich, wer er wolle, und er rede entweder im Zorn oder in Gnaden mit ihm, derselbe ist gewißlich unsterblich. Die Person

¹⁾ Mit dem obigen Gedankenzusammenhange meine ich die von Fr. Traub, ZThK. 1925, S. 115 vermifste Begründung meines Nein zur Lehre von der endgültigen Vernichtung der Heillosen gegeben zu haben. Vergl. Bezzel (Rupprecht, Bezzel als Theologe, S. 247): „Die Endlichkeit des Bösen wäre ja eine Erlösung.“ Heim, Glaube und Leben, S. 344 f.: „Die tiefste Wurzel des Glaubens an ein ewiges Leben ist nach der Bibel . . . einzig und allein unser erschrockenes Gewissen, das uns unmißverständlich sagt: es gibt ein ewiges Gericht.“

Gottes, der da redet, und das Wort zeigen an, daß wir solche Kreaturen sind, mit denen Gott bis in Ewigkeit und unsterblicher Weise reden wolle.“¹⁾

¹⁾ Bei C. Stange, Luther und das sittliche Ideal, 1919, S. 32; Die Unsterblichkeit der Seele, 1925, S. 142. Aber St. verwendet das Lutherwort in unzulässiger Verengung seines Sinnes zum Belege für den Gedanken, daß wir des ewigen Lebens nur in der persönlichen Gemeinschaft mit Gott gewiß sein können. Bei Luther („entweder im Zorn . . .“) handelt es sich um eine Beziehung Gottes zum Menschen, die auch in seinem Zorn zum Ausdruck kommen kann. Man darf Luthers „es sei in Zorn oder in Gnade“ nicht dahin umdeuten, daß Luther an Gottes Reden durch Gesetz und Evangelium, wie es in dieser Doppelheit an jeden Menschen ergeht, denke. Spräche das Zitat nicht für sich selbst, so würde als Beleg für unsere Deutung ein anderes Wort Luthers (aus der Auslegung des 90. Psalms, EA. o. l. 18, 319 f.) in Betracht kommen, das aus der Tatsache des Gebets die Gewißheit des Lebens nach dem Tode folgert: *Atqui si prophetas et alios sanctos videas orantes et invocantes Deum extra omnia, quae videmus, positum, statim videbis, quod ipsa invocatione Dei fatentur esse aliam vitam post hanc vitam, sive sit gratiae sive irae vita.* — Ebenso halte ich Stanges Deutung der Stelle aus „Grund und Ursach aller Artikel . . .“ 1521 (EA. 24, 131; WA. VII, 425, 22 ff.), als bestreite Luther das Dogma von der Unsterblichkeit der Seele, für unmöglich (Unsterbl. S. 133 f.). Luther will an jener Stelle („daher iſts kummen, daß neulich zu Rom, furwahr meisterlich, beſchloſſen iſt der heilig Artikel, daß die Seele des Menſchen ſei unſterblich. Denn es war vergeſſen in dem gemeinen Glauben, da wir alle ſagen: Ich gläub ein ewigs Leben“) ironiſch erklären: das war gerade noch nötig, auf dem Laterankonzil (1512) feierlich die Lehre feſtzuſtellen, daß die Seele unſterblich ſei — als wäre das nicht von jeher in dem Glaubensbekenntnis geſagt!! Für dieſe Deutung (vergl. übrigens die erſchöpfenden Ausführungen Walter Köhlers, Luther und die Kirchengeschichte, 1900, S. 108 ff., auch S. 80 f., dort noch mehrere Paralleſtellen aus Luther) ſpricht entſcheidend die Parallele aus der Schrift An den Chriſtlichen Adel, WA. VI, 432, 25 ff. Dort wirft Luther der Kurie vor, ihre weltliche Pracht habe ſie am Studieren und Gebete verhindert, „daß ſie ſelbſt faſt nichts mehr wiſſen vom Glauben zu ſagen, welches ſie gar gröblich beweiset haben in dieſem letzten Römischen Konzilio, darinnen unter vielen kindiſchen leichtfertigen Artikeln auch das geſetzt haben, daß des Menſchen Seel ſei unſterblich und ein Prieſter je einmal im Monat ſein Gebet zu ſprechen ſchuldig iſt, will er ſein Lehren nicht verlieren. Was ſollten die Leut über die Chriſtenheit und Glaubens Sachen richten, die vor großem Geiz, Gut und weltlicher Pracht erſtockt und verblendet nu allererſt ſetzen, die Seel ſei unſterblich, welches nit eine geringe Schmach iſt aller Chriſtenheit, ſo ſchimpflich zu Rom mit dem Glauben umgahn.“ Hier wird

Also: die Gottesgewißheit als Gerichtsgewißheit ist Gewißheit ewigen Todes, und damit der „Unsterblichkeit“. Freilich empfiehlt sich das letztere Wort nicht. Denn die christliche Ewigkeitsgewißheit ist etwas anderes als der natürliche und philosophische Gedanke der „Unsterblichkeit der Seele“. ¹⁾ Wie im vierten Kapitel noch näher auszuführen ist, verletzt der Unsterblichkeitsgedanke der spiritualistischen Metaphysik den Ernst und die Schwere des Todes, als wäre es der „Seele“ eigen, unsterblich zu sein. Dabei wird in einer schon philosophisch ganz unhaltbaren Weise die „Seele“ als lösbar vom Leibe behandelt. Damit hat der christliche Glaube nichts zu tun. Uns geht es nicht um die „Unsterblichkeit“ einer vom Leibe lösbaren „Seele“, sondern um die Unaufhebbarkeit der im Sittlichen begründeten Personbeziehung zu Gott. Nicht von der „Seele“, sondern von der „Person“ als lebendiger, nach Schicksal und Kraft besonderer, Gott verantwortlicher Ganzheit reden wir. ²⁾ Nicht ein

ganz deutlich, daß Luther gegen den Artikel von der Unsterblichkeit der Seele sachlich nichts einzuwenden hat, sondern gerade darin, daß das Laterankonzil einen so selbstverständlichen Grundartikel des Glaubens erst noch feierlichst festsetzt, einen Beweis für die tiefe Entartung der Kurie sieht. So ist auch die weitere von Stange beigebrachte Stelle EA. 25, 271 zu deuten. Außerdem zeigt die ebenfalls von Stange, allerdings in anderem Zusammenhange, angeführte Stelle aus dem „christlichen Adel“ (WA. VI, 458: „Lehret doch der elend Mensch — Aristoteles — in seinem besten Buch, de anima, daß die Seele sterblich sei mit dem Körper . . .“) klar, daß gerade Aristoteles' Zeugnung der Unsterblichkeit ein Grund für Luthers Widerwillen gegen den Philosophen war. Damit wird Stanges These von Luthers bewußtem Gegensatz gegen die Unsterblichkeitslehre unhaltbar. Bei alledem bleibt natürlich Luthers, von C. Stange kraftvoll hervorgehobener Gegensatz gegen die mittelalterliche Seelenlehre durchaus bestehen. Vergl. im übrigen meinen Aufsatz „Die Unsterblichkeit der Seele bei Luther“ Z. f. hist. Th. III.

¹⁾ Es ist das Verdienst C. Stanges, diesen Unterschied streng und unermüdlich betont zu haben. Vergl. außer den beiden in der vorigen Anmerkung genannten Schriften das Heft „Zum Verständnis des Christentums“, 1920, S. 101 ff. Ferner: Christliche und philosophische Weltanschauung, 1923, S. 79 ff. Außerdem K. Dunkmann, Der christliche Gottesglaube, 1918, S. 364 f. Worin ich von Stange abweiche, wird oben im weiteren Texte deutlich. Vergl. auch meine Besprechung ThSBl. 1922, Sp. 58 f.

²⁾ Vergl. die jüdisch-biblische Formel „Herz“ im Unterschiede von der griechischen „Seele“. Dazu A. Schlatter, Herz und Gehirn im ersten Jahrhundert. (Studien 3. hist. Th. 1918, S. 86 ff.)

psychologischer, sondern der theologische Seelenbegriff steht in Frage. Und die Lebendigkeit aus dem Tode ist uns ein Werk der Macht Gottes. Aber wir erwarten diese Machttat Gottes nicht erst um der Gottesgemeinschaft, sondern schon um der Gottesbeziehung willen, nicht erst von der Heilsgewißheit, sondern schon von der „Unheilsgewißheit“ aus (Joh. 5, 28 f.). Mit dem Hinweise auf diese Wurzel unseres Glaubens an ein „Fortleben“ grenzen wir uns auf der einen Seite scharf gegen den Unsterblichkeitsgedanken ab: das „Leben nach dem Tode“ bedeutet noch lange nicht das „ewige Leben“ (im Sinne des Heilsglaubens). Ist jenes in diesem eingeschlossen, so doch niemals umgekehrt. Zwischen beiden steht die Frage nach dem Heil. Dieser klare Unterschied muß mit dem ganzen schweren Ernste der christlichen Gerichtsverkündigung gegen das oberflächliche, sentimentale Interesse an dem Leben nach dem Tode, aber auch gegen die idealistisch-ethischen Gedanken von der unendlichen Aufwärtsentwicklung betont werden: die Gewißheit des Fortlebens kann tiefe Unheilsgewißheit, jedenfalls Heilungsgewißheit sein. Aber gerade wenn das scharf ausgesprochen wird, müssen und können wir uns auf der anderen Seite gegen jene Theologen wehren, die in ihrem berechtigten Kampfe gegen den Unsterblichkeitsgedanken die selbständige Bedeutung der Gewißheit um das Fortleben überhaupt neben der um das ewige Leben verkennen.¹⁾ Im vierten Kapitel, bei der Lehre vom Tode und Gerichte, werden wir diese Gedanken noch einmal aufnehmen und weiterführen.

¹⁾ Stange kennt jenseits des Todes nur das ewige Leben, nicht den ewigen Tod. Darin trennt er sich von Luther (vergl. Stellen wie WA. 10 III, 194, 10 ff.). Vergl. „Unsterblichkeit“ S. 139: „Die Unsterblichkeit der Seele ist schon deshalb unmöglich, weil die Seele des Menschen, wenn sie auch durch den leiblichen Tod nicht zerstört wird, dennoch gar nicht die Möglichkeit hat, an der Welt des ewigen Lebens teilzunehmen; denn das ewige Leben Gottes ist von wesentlich anderer Art als das menschliche Leben.“ Also das Fortleben und das ewige Leben sind einfach gleichgesetzt. St. kennt eine Auferweckung nur der Erlösten. Die anderen, d. h. alle, die sich Gott entzogen und daher nur „Sleisch“ blieben, erfahren im Tode das Gericht der Verneinung und der endgültigen Vernichtung. Aber diese Gedanken sind, wie oben S. 29 gezeigt ward, unhaltbar. Es gibt zwischen der abzulehnenden metaphysischen Unsterblichkeit als natürlicher Qualität und der christlichen Heilsgewißheit um das ewige Leben ein Drittes: die dem

Die Eschatologie des Gerichtes und Todes wird nun von Gott aus überboten, mitten in ihrer Bejahung. Bis in die letzte Tiefe der Todesbewußten bricht die „Liebe Gottes“, dringt das in Jesus Christus als Tat gesprochene Vergebungswort. Diese vergebende und mit den Schuldigen Gemeinschaft stiftende Liebe ist nun freilich das völlig Transzendente, das schlechthinige Jenseits aller Menschenmöglichkeiten (die ja insgesamt aus Schuld und Tod nicht herausführen), aller denkbaren Entwicklungsperspektiven und Weltumwälzungen (die an dem Todesbewußtsein der im Gewissen Betroffenen spurlos und heillos vorübergehen würden), darum nicht als Idee, sondern nur als Konkretum der Tat, als übergeschichtlich-geschichtliches Paradoxon faßbar. Hier gewinnt, vom Schuld- und Todesbewußtsein aus, der Begriff der Transzendenz eine Schärfe und Strenge, wie keine Philosophie und keine andere Religion ihn so inhaltlich-streng meinen kann. Aber eben in dieser Transzendenz wird Gottes Liebe als die letzte Wirklichkeit, als das schlechthin Gewisse und Bleibende begreiflich. Die Gewißheit der Liebe Gottes führt daher einerseits zu dem Gedanken der Erwählung von Ewigkeit her, andererseits zu der Zuversicht, daß aus den Händen dieser Liebe nun keine denkbare Macht und keine mögliche Katastrophe mehr reißen kann.¹⁾ Denn wie gegenüber der Unaufhebbarkeit der Schuld und des innerlichen Todesverhängnisses unseres Lebens alle anderen Krisen einschließlich des leiblichen Todes belanglose Möglichkeiten und Vordergrundereignisse sind, so auch gegenüber der in der einzig-ernsten Krisis gestifteten Gemeinschaft. Und damit wird die Ewigkeitserfahrung des Christen in ihrem ganz bestimmten Inhalte zu der Gewißheit unzerstörbarer Gemeinschaft mit Gott.

Solche Gemeinschaft ist Leben, Teilnahme an dem Leben Gottes. Und so wagt jene Gewißheit als einen weiteren Ausdruck den großen Satz, daß der mit Christus Verbundene das ewige Leben hat,

Verhältnis zu Gott, auch sofern es nicht Heilsverhältnis ist, wesentliche Unauflöslichkeit. Daran ist festzuhalten, trotzdem wir, wie C. Stange, mit Luther im leiblichen Tode das Zerstörungsgericht über den Menschen sehen. Gott erweckt dann eben aus dem Tode zu jener Lebendigkeit, die wir ewigen Tod heißen.

¹⁾ Röm. 8, 31—39.

als Gegenwartsbesitz.¹⁾ Das Leben wird durch das Beiwort „ewig“ zunächst seinem Inhalte nach bezeichnet: als ein völlig transzendentes. An seiner völligen Transzendenz wird dadurch, daß der Mensch es gegenwärtig „hat“, nicht gerüttelt. Es handelt sich nie und nimmer um irgendwelche Steigerung des natürlichen Lebens des Menschen. Von diesem gilt: wir sind gestorben.²⁾ Es ist ein Leben, das vom Menschen aus gesehen Sterben bedeutet; Leben jenseits eines Sterbens, durch Sterben hindurch. Seine Transzendenz drückt Paulus dadurch aus, daß er dieses Leben in der Schicksalsgemeinschaft des Sterbens mit Christus geboren sein läßt, oder indem er Christus statt des „gestorbenen“ Ich als das wirkliche Subjekt seines Lebens erklärt oder das Wesen seiner jetzigen Existenz im Glauben sieht.³⁾ Aber dieses transzendente Leben ist doch — das wissen wir im Glauben — in dem Christen wirklich gegenwärtig; Gottes Leben selbst ist, indem Gott die persönliche Gemeinschaft stiftet, dem Menschen eigen geworden: Gottes Geist, Gottes Liebe, Gottes Gerechtigkeit, Gottes Heiligkeit werden Inhalt des menschlichen Lebens.⁴⁾ Fast noch mächtiger als bei Paulus kommt der Gegenwartsbesitz des ewigen Lebens in den johanneischen Schriften zur Aussprache: „Wir wissen, daß wir aus dem Tode in das Leben hinübergegangen sind, denn wir lieben die Brüder.“⁵⁾ Aber gerade weil dieser Zug der Johannesliteratur in aller Munde ist, haben wir absichtlich mehr die durchaus entsprechenden paulinischen Sätze zur Einkleidung unseres systematischen Gedankenganges benutzt. Wir können alles Gefagte im Sinne des Neuen Testaments auch so ausdrücken:

¹⁾ 1. Joh. 5, 12; Joh. 3, 36; 17, 3. Auch bei Luther und in den lutherischen Bekenntnisschriften ist das ewige Leben eine gegenwärtige Wirklichkeit. „Wo Vergebung der Sünden ist, da ist auch Leben und Seligkeit.“ Vergl. Apologie De dilectione et impletione legis § 11: At Christus ad hoc datus est, ut propter eum donentur nobis remissio peccatorum et Spiritus sanctus, qui novam et aeternam vitam ac aeternam justitiam in nobis pariat. Bei Calvin tritt, wie bekannt, diese Seite der Sache zurück. Zum Ganzen vergl. A. Ritschl, Rechtf. und Verf. III⁴, S. 94 f. 467.

²⁾ Röm. 6, 4; Kol. 3, 3.

³⁾ Röm. 6, 4 ff.; Gal. 2, 20; Phil. 1, 21.

⁴⁾ 1. Kor. 2, 12; Röm. 8, 9 ff.; 5, 5; 1, 17; Hebr. 12, 10.

⁵⁾ 1. Joh. 3, 14.

in Christus ist der neue Äon, die Herrschaft Gottes, schon Gegenwart.

Die Dauer über den Tod hinaus ist nur eine selbstverständliche Folgerung aus dem Gegenwartsbesitze ewigen Lebens. Gewiß ist mit dem „ewigen Leben“ als einer durch und durch inhaltlichen Bestimmung viel mehr gemeint als die formale Fortdauer der Existenz und das genaue Gegenteil von dem Fortbestehen des natürlichen Ich und natürlichen Lebens, aber das „ewige Leben“ schließt das, was wir Fortdauer nennen müssen, ein. So wird der Glaube angesichts des Todeschicksals notwendig zum Hoffen. —

In der so dargelegten axiologischen Eschatologie sind sofort Sätze über die Welt eingeschlossen. Wir leben unser Leben niemals getrennt von ihr, sondern in ihr, durch sie. Darum ist der Kosmos, solange wir unter Gottes Gericht stehen, Mittel und Träger des Zornes Gottes über uns, feindselig, fremd, zerstörend. Aber durch die Gewährung der Liebe Gottes wird unser Weltbewußtsein völlig verwandelt. Alles ist neu geworden. Die Versöhnung mit Gott ist zugleich Versöhnung mit dem ganzen Kosmos. Die Gewißheit um das ewige Leben in der Gemeinschaft mit Gott hebt uns nicht etwa aus aller Welt heraus, sondern unser Welt-Verhältnis wird von dieser Gewißheit mit umschlossen. Der Kosmos, in allen seinen Beziehungen und Möglichkeiten, hört nicht nur auf, uns zu scheiden von Gott, er muß uns sogar Werkzeug zum Leben in der Gemeinschaft Gottes werden (Röm. 5, 1 ff.; 8, 28). Das Erleben der Welt wird Stoff für die Bewährung des Glaubens an Gott, das Handeln an der Welt bietet das Feld für den Dienst Gottes. Der Leib wird uns kostbar als Organ für das Tun des Willens Gottes. So ist dann, für die mit Gott versöhnte Gemeinde, die Welt einschließlich ihrer Widerständigkeit und Sprödigkeit, einschließlich des Dämonischen und Bösen, Gottes Welt. Hier entspringt die Gewißheit, daß die Welt in die ewige Gemeinschaft mit Gott mithineingehört und daß die kommende Welt mit dem jetzigen Kosmos nicht außer Zusammenhang sein kann. Die neue Welt, die neue Leiblichkeit müssen, in Entsprechung zu der jetzigen, als das vollkommene Organ des Lebens in der Gemeinschaft Gottes gedacht werden.

Mit allem Bisherigen ist gezeigt, inwiefern der christliche Glaube axiologische Eschatologie in sich trägt: die Erfahrung letzter Dinge in dem heiligen Anspruch und in der Gemeinschaft begründenden Liebe Gottes wird Gewißheit der Ewigkeit, ewigen Todes, ewigen Lebens. Aber der gleiche Christusglaube führt unmittelbar zur Hoffnung im Sinne einer teleologischen Eschatologie. Sie entsteht, um das Entscheidende sogleich vorwegzunehmen, an dem paradoxen oder Glaubens-Charakter der Ewigkeits-Erfahrung, also auch der axiologischen Eschatologie. Damit wir nun die teleologische Eschatologie des Christentums in ihrer ganzen Tiefe und Weite erfassen, gilt es noch einmal zu dem Grunde der axiologischen, der Christustatsache des Neuen Testaments, zurückzukehren und ihren Gehalt und Sinn in klarer Gliederung (deren wir für das vorige entraten konnten) vollständig zu entfalten.

Was Jesus Christus dem Glauben bedeutet, das ist in keines Menschen Herz gekommen. Es ist das schlechtthin Neue, das Wunder von Gott, Überbietung und Beschämung aller Fragen menschlicher Religion. Und dennoch darf man, unter Voraussetzung dieses Sages, die Christustatsache als Antwort auf die Grundfragen aller lebendigen Religion verstehen — so hat es schon das Urchristentum gewagt, indem es die heiligsten Worte nicht nur der jüdischen, sondern auch der hellenistischen Religionsentwicklung für die Verkündigung Jesu und seiner Gabe verwandte. Zwei Grundfragen gehen durch die Religionsgeschichte hindurch. Sie treten oft genug in verzerrter Form, entartet, auf. Auch das Fragen des Menschen nach Gott wird durch die Sünde verkehrt und verdorben. Und doch zeugt noch die verkehrte Frage von der echten, die Gott selber durch seine die Menschheit überall bedrängende Wirklichkeit weckt. Jedenfalls sind diese Fragen die Bedingungen dafür, daß es nicht bei dem allgemeinen religiösen Erlebnis, dem Berührtwerden der Seele von dem Geheimnis Gottes bleibe, sondern daß wirkliches Leben mit Gott zustande komme.¹⁾ Die konkreten Religionen unterscheiden sich durch die Vollständigkeit, Tiefe und Klarheit, mit der diese Fragen gestellt werden, und durch die Antwort, die sie finden.

¹⁾ Vgl. auch E. Hirsch, Der Sinn des Gebets, 1921, S. 6 ff.

Daß fleischwebende moderne Religiosität pantheistischer Art¹⁾ gerade von dem Verzicht auf diese Fragen lebt, begründet ihre Armut, Kult- und Kirchenlosigkeit.

Es sind die beiden Fragen nach der konkreten Nähe und Gegenwart des Heiligen und nach dem Wege zum „Leben“, das als Überwindung der Daseinsnot des Menschen bei dem Heiligen gesucht und begehrt wird. Beide Fragen hängen gewiß nahe zusammen, sind aber doch klar zu scheiden. Deutlich genug sind sie als die Unruhe in der Religionsgeschichte lebendig. Zuerst: überall wird das Konkretum gesucht, das zu einer bestimmten Anschauung des Heiligen hilft und damit die Möglichkeit wirklichen Verkehrs schafft. Es ist die Offenbarungsfrage, die zu allen Besonderungen der Gottheit im Fetisch, Götterbild, Inkarnationen, Riten, Sakramenten führt und der Vergewisserung um den Inhalt des göttlichen Willens in seiner Bestimmtheit entgegendrängt.²⁾ Sodann: alle Religion heißt Leiden unter der mehr oder weniger tief und völlig erfaßten Daseinsnot, Innewerden des „Wertwiderstreites“, alle Religion weiß — und wäre es noch so dürftig — um den Abstand zwischen der übermenschlichen Lebensmacht und dem kümmerlichen Menschenleben, alle Religion sucht daher, trotz Furcht und Flucht, zuletzt bei dem Heiligen selber „Leben“, „Heil“ in der Daseinsnot — die Heilsfrage. Irgendwie geht es überall um den Anteil am Leben der Gottheit. Aber da man um den Abstand weiß und man den Abstand — vollends, wo die sittliche Erfahrung des unbedingten Anspruchs in die Religion eingeht — als Gegensatz erkennt, wird die Heilsfrage selber zur Not, zum Fragen nach der Überwindung des Gegensatzes, der Profanität, Verfallenheit und Unwürdigkeit, die bei der Nähe des Heiligen schwer empfunden wird. So gewinnt alles Ringen um Anteil am göttlichen Leben (ob dieser mystisch oder personalistisch, als Einswerden oder als Gemeinschaft, dinglich oder

¹⁾ H. Scholz, Religionsphilosophie, S. 268 f., spricht von der Religion der freien Subjektivität.

²⁾ Vgl. Ritschl, Rechtf. und Vers. III⁴, S. 261 f.: „Daß die Besonderheit ein durchgehendes Merkmal Gottes in der religiösen Vorstellung ist, kann als geschichtliche Tatsache nicht bezweifelt werden“ usw.; K. Dunkmann, Der christliche Gottesglaube, S. 91.

persönlich gedacht wird) in irgend einer Weise den Zug der Selbst-Verneinung, des Entwerdens, der Sühnung und Weihung, der Entprofanisierung, ohne die Anteil an der Lebensgabe des Heiligen oder an seinem Leben selber nicht möglich ist. Mystik und ethisch-persönliche Religion treten dabei im Verständnis des „Heils“, der tiefsten Wurzel des Gegensatzes, also auch des Weges seiner Überwindung, weit auseinander. Und doch ist der gemeinsame Zug in den Versenkungsstufen asiatischer und abendländischer Mystik, im dionysischen Orgiasmus, in den Einweihungsriten der Mysterien, in der Ekstase und dem Rausche heiliger Tänze, in den zahllosen Sühneriten von den primitivsten äußerlich-materiellen Formen bis hin zu der Geistigkeit prophetischer Buß- und Reinheitsforderung (Pf. 51, 19) unverkennbar.

Wir werden die Christus-Tatsache des Neuen Testaments nicht verkennen, wenn wir sie als die alle Religion richtende, aufhebende und doch erfüllende Antwort auf die beiden Fragen, die Offenbarungs- und Heilsfrage, verstehen und darstellen. Das Wesen des Christentums besteht in der Gewißheit, daß die zwiefache Frage in der Christustatsache zur Ruhe kommt. Der christliche Glaube bekennt, daß in der Geschichte Jesu, in seinem Handeln und Leiden der Heilige sich selber erschließt, nach der Tiefe seines Wesens. Daher ist Jesus Christus der Sohn. Der Glaube bekennt weiter, daß durch den gekreuzigten und auferstandenen Christus Gott gegenüber der Sünden- und Todeswelt richtend und überwindend seine Herrschaft begründet, indem er die Gemeinde schafft, die in Glauben und Liebe seinen Willen tut und darin ewiges, seliges Leben mit ihm hat. Das also ist Heil und Heilsweg zugleich, daß Gott seinen Willen durch Christus in uns schafft, indem er vergebend die Gemeinschaft seiner Liebe uns öffnet. Weil Gott durch Christus seine Herrschaft, die das Heil der Welt ist, begründet, ist Christus der Herr; und weil er das wird nur als Mittler der uns völlig weihenden Vergebung Gottes, heißt er der Priester.¹⁾

¹⁾ Wir verzichten hier auf fortgehende neutestamentliche Belege. Erinnerung sei nur an Stellen wie Joh. 1, 14 (ἐσκήνωσεν); Kol. 1, 17; 2, 9; ferner Röm. 3, 25 (ἱλαστήριον) und die Bedeutung von ἀγιάζειν und τελειοῦν (dazu Th. Häring, Monatsschrift für Pastoraltheologie, 1921, S. 264 ff.), auch προσαγωγή im Hebräer-

Aber in dieser zwiefach-einheitlichen Lösung der Spannung jener Doppelfrage liegt nun doch ein zwiefach-einheitlicher Widerstreit beschlossen. Er begründet die eigentümliche Spannung des Christentums und ist der Grund, um deswillen der Christuglaube zur teleologischen Eschatologie wird.¹⁾ Im Neuen Testamente durchdringen sich, im Blicke auf die Christusgeschichte, Bewußtsein der Endgültigkeit und Wissen um die Nicht-Endgültigkeit dieser Offenbarung und dieses Heils, das „ein für allemal“, „auf ewig“, „nicht mehr“, und das „noch nicht“, das Perfektum und das Futurum, das „Sich-Rühmen“ und das „Seufzen“.²⁾ Die „Absolutheit“, d. h. die Endgültigkeit Christi ist eine solche innerhalb der Grenzen, die das irdisch-geschichtliche Dasein zieht — aber eben darin besteht die Endgültigkeit, daß die Christuswirklichkeit als Anbruch der Herrschaft Gottes mit abschließender Klarheit und Gewalt auf die Grenzen des Menschen und der Geschichte weist, den Widerstreit offenbar macht und durch sich selber das drängende Verlangen nach der gegenwärtig gewordenen ewigen Welt Gottes wie nichts zuvor entzündet. Die Kraft des biblischen *νυν*, des „Jetzt“ der Endgültigkeit, begründet die verlangende Macht des *ὅπω*, des „Noch nicht“ der nun erst recht gespürten Vorläufigkeit; umgekehrt ist die Stärke des „Noch nicht“ das Zeichen für Ernst und Recht jenes „Jetzt“.³⁾ — Wir entfalten nunmehr das Paradoxon der Offenbarung und des Heils nacheinander.

briefe: hier überall zeigen die gewählten Ausdrücke, daß das N. T. sich der abschließenden Bedeutung der Christustatsache für die Grundfragen bisheriger Religion bewußt ist.

¹⁾ Vgl. hier vor allem K. Dunkmann a. a. O. § 91 und 96. Er überschreibt seine Eschatologie als „die Auflösung der Paradoxien“, und zwar in bezug auf die Kirche und in bezug auf die christliche Persönlichkeit.

²⁾ Vgl. für das neutestamentliche *ἀπαξ* und *ἐφάπαξ* Röm. 6, 8—10; Hebr. 7, 27; 9, 12 (hier die Verbindung des Endgültigkeits- und Ewigkeitsgedankens besonders deutlich: *εἰσῆλθεν ἐφάπαξ εἰς τὰ ἁγία, αἰωνίαν λύτρωσιν ἐντάμενος*); 9, 26 ff.; 10, 10.

³⁾ Für das theologisch prägnante *νῦν*, *νυν* vgl. u. a. Röm. 3, 21; 1. Petr. 2, 10. 25; 1. Joh. 3, 2. Die letztere Stelle („wir sind nun Gottes Kinder . .“) ist besonders wichtig, weil das *νῦν* und das *ὅπω* hier dicht beisammen und aufeinander bezogen stehen. Vgl. auch das „heute“ von Luk. 4, 21.

1. Das Paradoxon der Offenbarung.¹⁾ Gott konnte, wenn anders er uns zur Gemeinschaft begegnen wollte, nirgend anders erscheinen als in einem Personleben, das als Konkretum in der Geschichte steht, nirgend anders als in der Geschichte Jesu. Und doch ist diese Erscheinung zugleich Verhüllung, „Knechtsgestalt“, „Ärgernis“, Paradoxon. Der Herr alles Lebendigen erscheint als geschichtlich begrenztes, zeitgeschichtlich bedingtes Leben, im Knechtsgewande geschichtlicher Unsicherheit und Ferne, der lückenhaften und verhüllenden Überlieferung, der gespaltenen und oft verweltlichten Kirche; in der Unscheinbarkeit, der gegenüber das Ärgernis und Nein der Verkennung möglich, die wagende Tat eines Ja notwendig ist.²⁾ Die Majestät des Unbedingten begegnet als in der Geschichte kämpfender Wille. Das kommt darin zum Ausdruck, daß neben der Gemeinde die „Welt“ steht. Die Kirche Gottes, mit dem universalen Gute und Ansprüche ihres Herrn, bleibt partikular.³⁾ Das Reich Gottes ringt mit Widerständen, in denen die Satansmacht wirkt. Und das Gericht, das Christus durch das Zeugnis von ihm an Menschen, Mächten, Zeiten fortgehend vollzieht (Joh. 3, 18 f.; 2. Kor. 2, 14—16), bleibt verborgen und wird nicht offenkundig als letzte Wirklichkeit, als das entscheidende Schicksal der Welt. Daher hat auch der Glaube immer wieder den Charakter eines kämpfenden „Dennoch“. An der Not des kämpfenden Glaubens, der noch nicht zum Schauen werden darf, erscheint das Paradoxon, die Kenosis der Offenbarung.

Die Partikularität der Kirche, die den Widerspruch ihrer Erscheinung bedeutet, ist aber keineswegs nur in dem Widerstande der „Welt“, d. h. in stumpfer Gleichgültigkeit oder klarer Ablehnung der

¹⁾ Vgl. auch Schäfer, Theozentrische Theologie II, 1914, S. 281—286.

²⁾ Vgl. die nähere Ausführung in meinen Aufsätzen „Theologie und Geschichte“ SynstTh. I, S. 766 ff., „Theologie des Glaubens“ a. a. O. II, S. 311 ff. Für die neutest. Begründung s. z. B. Fr. Büchsel, Die Christologie des Hebräerbriefts, 1922, S. 68 f.

³⁾ Über das Versuchliche des Widerspruchs von Universalismus und Partikularität s. M. Kähler, Dogm. Zeitfragen II², S. 366, bes. auch Anm. 1. Ferner S. 512 f. Wundervoll tief leitet Kähler S. 372 die Partikularität und den Universalismus beide zugleich aus dem Gehalte der göttlichen Offenbarung als Liebe ab.

Offenbarung begründet. Sie ist weit stärker und rätselvoller dadurch bedingt, daß die Ausbreitung des Reiches Gottes auf Erden an die allgemeinen Gesetze geschichtlicher Erscheinungen gebunden ist: also nur allmählich und ungleichmäßig sich vollziehen kann.¹⁾ Daher werden notwendig Geschlechter übergangen und infolge besonderer Führungen, welche Türen verschließen oder öffnen, ganze Stände und Völker nicht erreicht. Es ist das Rätsel, das in dem geschichtsphilosophischen Gedanken der Erwählung oder Prädestination seinen Ausdruck gefunden hat. Der Widerspruch zwischen der unbedingten, alle betreffenden Bedeutung der Offenbarung und der Partikularität ihrer Wirkung wird hier besonders quälend, am härtesten, wenn innerhalb eines Volkes bestimmte Schichten infolge der gesellschaftlichen oder geistigen Lage dem Evangelium verschlossen sind.

Dieser doppelte Widerstreit kann innergeschichtlich, durch den Fortgang der Geschichte selber nicht aufgehoben werden, durch keinen Aktivismus und durch keine Missionsanspannung. Er liegt ja in dem Wesen der geschichtlichen Offenbarung des Unbedingten begründet. Gott in der Geschichte! — die Geschichte ist als Sphäre der Freiheit und Entscheidung der Ort kämpfender Werte und Willen, die Stätte ringenden Glaubens. Also, was jenen ersten Widerstreit anlangt, in der Sprache des Neuen Testaments: der Fortgang der Geschichte bedeutet zugleich fortgehende Gewalt des Antichrists. Ernst und hart widersteht dieser Gedanke sich allem Evolutionismus, der von der innergeschichtlichen Überwindung des Widerstreits träumt. Und, was den Widerstreit in seiner zweiten Beziehung betrifft, so soll der Blick auf das vom Evangelium noch nicht oder nicht mehr erreichte Heidentum draußen und drinnen allerdings das Gewissen der Christenheit unruhig machen und ganz neuen Ernst und Einsatz zum Werke der Mission und Volksmission begründen („sie sterben sonst darüber“, sagte Bodelschwingh), aber das geschichtsphilosophische Problem der Erwählung bleibt schon an-

¹⁾ Vgl. Schleiermacher, Der christliche Glaube, § 117: „Und anders konnte es auch nicht sein, wenn das Übernatürliche in Christo sollte Natur werden und die Kirche sich als eine natürliche geschichtliche Erscheinung bilden.“ Ferner M. Kähler über den Widerspruch zwischen Geschichtlichkeit und Universalismus a. a. O. S. 366.

gesichts der dahingegangenen Geschlechter bestehen und drängt sich außerdem gerade ernstester Missionstat in der schmerzlichen Ungleichmäßigkeit von Gelegenheiten und Ungelegenheiten, offener und verschlossener Tür immer wieder drückend auf.

Und doch weiß der Glaube, daß der Widerstreit aufgehoben werden muß, weil Gott Gott ist und Jesus der Sohn, um der erfahrenen Absolutheit der Offenbarung willen.¹⁾ So wird in der Spannung gegenüber der „Welt“ der Glaube an Christus, den Herrn über alle, zu der Erwartung, daß der Heilige aus der Knechtsgestalt der Geschichtlichkeit heraustrete, damit aus dem dämpfenden Dennoch des Glaubens das Schauen, „wie er ist“, werde; aus dem Sichverfagen der vielen die Huldigung aller Zungen und Beugung aller Knie; daß das „in Gott verborgene“ Leben Christi und seiner Gemeinde als die wahrhafte Wirklichkeit überführend erscheine und so das Reich den Widerstand der „Welt“ und des Satanswillens überwinde. Das ist die christliche Form jener Hoffnung, die alle am Reich-Gottes-Gedanken orientierte Religion irgendwie kennt: auf die Lösung der ungeheuren innergeschichtlichen Spannung in der widerstandslosen Herrschaft Gottes. Es ist der Sinn des Gedankens der „Wiederkunft Christi“. Gottes Selbsterschließung in Christus, die als werdende Wirklichkeit durch die Geschichte gegangen ist, steht nunmehr als überführende Wirklichkeit vor allen. Wir können zwar nicht wie viele Theologen von einer „sinnlichen“, „sichtbaren“ Erscheinung für „diese sichtbare Welt“ sprechen²⁾ — daß die Parusie

¹⁾ M. Kähler, a. a. O. S. 513: „Das Rätsel der Partikularität, in welcher das Christentum geschichtlich erscheint, findet seine Lösung nur darin, daß die Weltgeschichte nicht das Weltgericht ist, sondern auf Weltgericht und Erneuerung hinausläuft, also in der Tatsache, daß Gott seinen Sohn offenbaren wird allen Menschen. Ohne den Ausblick auf Christi Verheißung und ihre Erfüllung in seiner Wiederkunft, ohne Eschatologie, kann man allenfalls ein gläubiger Christ, aber kein zuverlässlicher christlicher Universalist sein.“

²⁾ R. Rothe, Ethik³ III, § 586. 588; Thomasius, Christi Person u. Werk III, 2, S. 447 u. a. Da wir zwingende Überführung meist von äußeren, sinnlichen Eindrücken aussagen, haben die Bezeichnungen als „äußeres“, „sinnliches“ Ereignis ein antithetisches Recht. Der Vergleich der letzten Offenbarung Gottes mit einem sinnlichen Ereignis ist auch dem mit einer evidenten Wahrheit überlegen, da, wie das letzte Kapitel noch erörtern wird, Gottes Herrlichkeit auch eine „sinnliche“ Seite hat.

als Geschichtsakt undenkbar ist, wird in Kapitel 3 deutlich werden —, aber diese Redewendung hat darin recht, daß sie die übergeschichtliche Offenbarung Jesu von der geschichtlichen, innerlich im Worte durch den Geist um uns werbenden scharf unterscheiden will. Man mag etwa an das Verhältnis von persönlicher Hingabe hier, zwingender Einsicht einer logisch evidenten Wahrheit dort denken. Die verborgene Welt Gottes, die sich bisher nur dem Ja der Hingabe als letzte, einzige Wirklichkeit inmitten aller Scheinwirklichkeiten erschloß, tritt als solche nunmehr unwidersprechlich, zwingend, wie eine sinnliche Naturtatsache oder eine rein theoretische Wahrheit heraus. Die Zeit für die Tat des Glaubens oder Unglaubens ist zu Ende. Daher muß die Parusie in sich selbst Gericht sein. Denn die Enthüllung der Wirklichkeit Gottes in Christus, so zwingend, daß alle sie sehen müssen, bedeutet das Gericht über die „Welt“, die an ihm vorübergegangen ist.

Die Erwartung der Parusie schließt unmittelbar ein, daß der ganze Weltbestand, in dem wir leben, aufgehoben wird. Daß die Offenbarung Gottes nur als Kenosis bisher wirklich ist, das hängt, wie wir sahen, an dem Geschichts-Charakter der Welt; und dieser Geschichts-Charakter wiederum ist in dem Todesgesetze des ganzen Kosmos, in der Endlichkeit und Vergänglichkeit seines Lebens, verwurzelt. So hat die Hoffnung der Parusie notwendig kosmische Weite; sie schließt den Abbruch und die Erneuerung des ganzen Weltbestandes ein. Während die ariologische Eschatologie den Zusammenhang der neuen mit der jetzigen Welt betonte (s. S. 35), ist hier für die teleologische Eschatologie der Gegensatz entscheidend.

In jener zweiten Beziehung aber drängt der Christusglaube zu der Hoffnung, daß Gott auch den Überangenen irgendwie mit der für uns in Christus geschehenen abschließenden Offenbarung begegnen und ihnen die wache Entscheidung ermöglichen werde. Wie im Blicke auf die alttestamentlichen Frommen der Glaube in dem Bekenntnis des descensus ad inferos zur Ruhe kam, so werden wir ganz allgemein auf den Gedanken eines „Mittelzustandes“ geführt.¹⁾

¹⁾ Vgl. hierfür vor allem Th. Häring, Christlicher Glaube, S. 686 f.; Schlatter, Dogma, § 139 (2. Aufl. § 129). Die neuere Dogmatik hat hier die

Alle Vorstellungen bleiben hier, wo es sich um ein Jenseits unserer Geschichte handelt, unzulängliche. Aber auf den Gedanken selbst kann der Christusklaube nicht verzichten, er müßte denn sich selber aufgeben. Freilich darf gefragt werden, ob die tiefste Entscheidung des Herzens für oder wider Gott, die vor der Christustatsache so wach und abschließend wie nirgends sonst zustande kommt, nicht ihrem Wesen nach auch außerhalb des Lichtes Jesu, in aller Religion irgendwie möglich ist und vollzogen wird.¹⁾ Ist nicht die Alternative: Selbstbehauptung vor Gott oder demütiges Leben von seiner Huld, Selbstsucht oder Dienst, anthropozentrische oder theozentrische Religion, also die Alternative, die durch und an Jesus auf die Höhe kommt, schließlich doch allgegenwärtig, wo immer Gott mit Menschen handelt? Auch wenn man um deswillen auf den Gedanken einer künftigen Entscheidungsmöglichkeit verzichten könnte, muß der Christusklaube jedenfalls die volle Erschließung des Lichtes Jesu für die Übergangenen erwarten. Das ist die eschatologische Form des Bekenntnisses zur Aboluthet der Christustatsache.

So führt das Paradoxon der Offenbarung zu dem Warten auf die Wiederkunft, auf das Gericht über die dem Reiche sich widersetzende Welt und auf den Ausgleich des geschichtlich unvermeidlichen Widerstreits zwischen dem Universalismus der Offenbarung und der Partikularität ihres Wirksamwerdens.

2. Das Paradoxon des Heils. Dadurch wird Christus unser Heil, daß er uns vergebend in die Gemeinschaft mit Gott führt und an seinem Leben Anteil gibt. Kein anderer Weg ist denkbar: wo anders könnte uns Gottes Wesen so gegenwärtig, so göttlichgebend erscheinen als in dem Dennoch der Vergebung? Und doch bedeutet der Charakter des Heils als Vergebung oder Versöhnung sein Ungelöstes, sein Paradoxon. „Nur“ als Versöhnung ist die Gemeinschaft des Lebens mit Gott begründet, nicht als volle

Schranke des alten Protestantismus, der Gottes Heilsoffenbarung an die Menschen streng auf die irdische Geschichte begrenzen wollte, nahezu einhellig durchbrochen. Der Ernst der Entscheidung für die, welche in der Geschichte deutlich genug den Ruf Gottes hören, wird durch jenen Gedanken nicht im geringsten gemindert.

¹⁾ Vgl. Schlatters Deutung von Matth. 25 und Röm. 8, 21 f.; auch Dogma § 142 (2. Aufl. § 132).

Erlösung der Welt- und Todgebundenen, sondern eben als ein seliges, aber auch rätselvolles „Dennoch“ zu der fortwährenden Welt- und Todgebundenheit. Versöhnung und Erlösung treten auseinander,¹⁾ um so schmerzlicher fühlbar, als die Versöhnung die Verheißung der Erlösung in sich trägt. Die Gemeinschaft des Lebens mit Gott ist, weil Versöhnung geschenkt ward, ganz eröffnet, und dennoch, eben weil Versöhnung der geschichtlich-sündigen Menschheit bereitet ward, nicht „ganz“, d. h. nicht unmittelbar, sondern paradox, „in Christo“.

Wir müssen das nach zwei Seiten hin entfalten. Zuerst: Gemeinschaft mit Gott — und doch noch Sünde! Zweitens: Gemeinschaft mit Gott — und doch noch Welt des Todes!

a) Durch Christus ist uns bedingungslos der Zugang zu Gott aufgetan. Die Vergebung ist völlig. Wir sind durch Gottes Urteil, um Jesu willen, ganz rein. Aber dieser Tatbestand ist ein höchst paradoxer: Sünder und Gottes Kinder,²⁾ gerecht und nicht gerecht. Die Sünde besteht fort. Wohl geschieht in der Vergebung, die uns ganz vor Gott demütigt und ihn ganz als Gott, als den Richter und Barmherzigen, ehren heißt, Gottes Wille an uns und durch uns — aber doch nur, indem wir gerade bekennen, daß Gottes Wille durch uns nicht geschieht, und indem wir gänzlich von Vergebung leben. Gottes Wille geschieht und geschieht doch nicht. Nun beginnt Gottes Vergeben uns freilich von Grund aus zu wandeln (und es geht nicht an, den Hinweis auf die heiligende Macht der Vergebung als moralische Entstellung des Rechtfertigungsgedankens zu achten!), die Rechtfertigung wird zur Kraft der Heiligung. Aber das neue Wesen bleibt so sehr Stückwerk, daß wir täglich von der Vergebung leben müssen. Das Christenleben steht dauernd unter dem Gerichte und im Zeichen des Kampfes. Darin besteht das Paradoxon der Rechtfertigung, daß unsere Gerechtigkeit nur in Christus vorhanden ist. Das ist durch keine Erfolge der Heiligung

¹⁾ Vgl. auch H. Mandel, Christliche Versöhnungslehre, 1916, S. 110: „So ist die Erlösung gerade als Versöhnung zu bezeichnen, wenn man nicht ihrem eschatologischen Gehalt vorgreifen will. Freilich ist eben diese Versöhnung Kern und Wesen der Erlösung selbst.“

²⁾ Luther, Sermon von den guten Werken, WA. 6, 216: Sein kinder, vñ doch hunder, sein angemen vnd thun doch nit genug.

aus unserem Leben zu tilgen. Die Heiligung des Christen findet ihre Grenze immer wieder daran, daß er „Fleisch“, daß das alte Wesen und das lastende Erbe einer Geschichte des Bösen im Empfindungs- und Gedankenleben niemals auszutilgen ist. Diese Schranke steht und fällt mit der irdischen Geschichtlichkeit unseres Daseins zusammen.

Wir sind uns selbst ein Widerspruch geworden durch Gottes Vergeben. Die Unbedingtheit und Völligkeit der Versöhnung — und das Fortwirken des sündigen Wesens in uns, diese Spannung bedeutet für das Leben des Christen immer wieder, je länger, desto mehr, schwere Anfechtung seines Glaubens. Ohne Eschatologie müßte in der Tat durch diese Anfechtung der Rechtfertigungsglaube entweder der Leichtfertigkeit oder der Skepsis verfallen. Der Widerstreit ruft nach Auflösung — um Gottes willen. Wie ist Gottes völliges Gerechtprechen möglich, da die vor ihm Reinen doch Sünder bleiben? Nur so, daß Gottes Rechtfertigungsurteil zusammengehört mit der völligen Befreiung von der Sündenmacht, zu der er durchs Gericht hindurch seine Kinder in der Ewigkeit führt. Wenn Gottes Vergeben uns als rein behandelt, so ist das gleichsam eine Vorwegnahme dessen, was er aus uns ganz erst durch den Tod oder jenseits des Todes machen wird. Von uns aus gesehen bedeutet also Gottes völlige Vergebung eine Verheißung der gänzlichen Lösung von der Sünde. Und so wird der Rechtfertigungsglaube, wie er unter dem Kreuze Christi entsteht, in der Not des Ringens mit der Sündenmacht zur Erwartung des „Gerichtes der Gläubigen“, das die totale Überwindung der Sünde bringt. Das Leben der Gerechtfertigten ist ein Warten auf den Tod und das Gericht. Denn das Gericht über unser natürliches Menschentum, das an Christi Kreuz grundsätzlich erging und hier auf Erden immer nur beginnt, sich zu verwirklichen, muß zu seiner ganzen Wirklichkeit kommen. Nur indem er so zur Hoffnung wird, kann der Rechtfertigungsglaube seinen Ernst und seine Freude bewahren.¹⁾

¹⁾ Wir haben hiermit Luthers Rechtfertigungsgedanken, wie K. Holl (ZThK, 1910, S. 245 ff., jetzt Ges. Aufsätze I, Luther, S. 91 ff., 2. Aufl. S. 111 ff.) ihn dargestellt hat, wiedergegeben. Vgl. auch E. Hirsch, Luthers Gottesanschauung.

Diese Hoffnung der Gerechtfertigten bleibt aber nicht individualistisch beim Schicksal des einzelnen stehen, sie weiß auch nicht nur von der Vollenbung der Gemeinde zu reden. Das Böse in uns hat an einem Reiche der Sünde mitgebaut. Es hat nicht nur unsere, sondern aller Geschichte mitgestaltet. Vergebung bedeutet auch die Verheißung, daß alle Folge der Sünde, in mir und um mich, einmal abgetan wird. In der Geschichte meiner Brüder „bleibt“ meine Sünde, auch wenn sie vergeben ward. Das ist ein schmerzender Stachel in aller Heilsgewißheit, Erfahrung des Zornes Gottes mitten in der Gnade. Aber die Hoffnung, am ganzen Ja der Versöhnung entstehend, weiß, daß Gott einmal, was wir böse machten, gut machen und das ganze Reich der Sünde aufheben wird. Schon hier schließt die Hoffnung der Gerechtfertigten alle Menschheit ein. Wie könnte sie anders, wenn sie vom „Reich der Sünde“ und seinem Gesetze furchtbarer Wechselwirkung weiß? — Aber der Weg zur umfassenden Hoffnung ist noch kürzer. Es ist der tiefe Sinn des Erbsündegebankens, daß jeder von uns in dem Grundbösen mit allem Menschentum eins ist. Gerade in der ganz personhaften Sünde, in der Verkennung und Verunehrung Gottes, sind wir „Fleisch“. Sie ist, obgleich unsere persönlichste Schuld, nicht individuelle, sondern unbegreiflich-gemeinsame Urtat.¹⁾ Wir müssen uns, wenn Gott richtet, als persönlich-verantwortlich von allen anderen lösen und einsam werden, und sind doch eben darin mit allen verbunden, ungelöst vom Menschheitschicksal. Wir wissen, daß das uns geltende Gericht Menschheitsgericht ist und können daher auch die uns

1918, S. 16 ff.; Die Theologie des Andreas Osiander, 1919, S. 223 ff. Luther sieht die völlige Lösung des Menschen von der Sünde bald im Tode, bald in der Auferstehung und dem letzten Gericht. Hierzu s. die Worte Luthers aus einer Disputation von 1536 (Drems, Disputationen Dr. Martin Luthers, 1895, S. 49): *Igitur perpetuo in hac vita manet peccatum, donec venerit hora extremi iudicii, et tunc demum perfecte justificabimur.* Die gleiche Beziehung des Rechtfertigungsgebankens auf die Eschatologie hat auch Paulus Röm. 8, 23—25, Gal. 5, 5. Vgl. dazu die schöne Darstellung Schlatters, Die Theologie des N. T. II, S. 269. — Auch C. Stange, Moderne Probleme des christlichen Glaubens, 1910, S. 200 f., 2. Aufl. 1923, S. 209: „Und deshalb ist alle Vergebung der Sünde hier auf Erden nur eine Weisagung auf das Gericht.“

¹⁾ Vgl. meinen Aufsatz „Zur Lehre von der Sünde“, *Zeitsch. I*, S. 314 ff.

geschenkte Vergebung nicht als Ausnahme, sondern nur als Verheißung und Anbruch umfassender Menschheitserlösung fassen. Denn ich war und bin wie sie alle, noch mehr: mit allen eins in meinem Troß wider Gott, und sie sind alle mit mir eins.

So umspannt die Hoffnung, zu der die Rechtfertigung beruft, die ganze Menschheit. Sie greift noch weiter. Sie schließt, in ihrer teleologischen Form ebenso wie vorher in der axiologischen, eine Gewißheit über den ganzen Kosmos ein. Das Urteil des Verhönten über die Welt (s. oben S. 35) nimmt notwendig an dem paradoxen Charakter des Heils teil. Läßt dieser sich in den Satz fassen: Gemeinschaft mit Gott — und dennoch Sünde, so müssen wir entsprechend über den Kosmos sagen: Gottes Welt — und doch Welt der Sünde! Unsere Welt ist eine Welt der Sünde. Ist sie in ihren Grundgesetzen der Endlichkeit und des Widerstreites nicht durch das Böse gestaltet, ein verfallener Kosmos, so doch mit dem Bösen, „für“ das Böse. Weil sie Stätte der Entscheidung sein sollte (und Entscheidung gibt es nur, wo das Böse ist!),¹⁾ ist sie zur Welt der Endlichkeit und des Widerstreites von Gott geschaffen. Umgekehrt: solange wir geschichtliche Menschen sind, bleiben wir „Fleisch“. Dieser tiefe Zusammenhang gibt auch der Hoffnung, auf Grund der Rechtfertigung, ihren den ganzen Kosmos betreffenden Sinn. Die Gewißheit, daß das Böse abgetan wird, bedeutet daher den Abbruch der Geschichte, das Ende unseres Weltbestandes. Damit sind wir schon zu dem zweiten Gedanken, mit dem wir das Paradoxon des Heils aufzeigen wollten, hinübergeführt. So mag die Entfaltung des vorletzten Satzes für den nächsten Abschnitt aufgespart werden.

b) Gemeinschaft mit Gott — und doch noch im Tode! Gemeinschaft mit Gott ist Leben, ewiges Leben. Aber als zur Gemeinschaft mit dem Lebendigen Berufene bleiben wir gebunden an den „Leib des Todes“, mit allen seinen Hemmungen und Gebrechlichkeiten, mit den Gesetzen der Ermüdung, des Alterns und Sterbens.²⁾ Nicht nur

¹⁾ Vgl. E. Hirsch, Grundlegung einer christlichen Geschichtsphilosophie, 3te Aufl. III, S. 223 ff.

²⁾ Vgl. etwa H. Bezzel, Sendlinger Predigten, I, 1919, S. 228 ff. Oder die Strophe in Chr. Fr. Richters, des Arztes, Liebe „Gott, den ich als Liebe kenne“:

an das leibliche, sondern auch an das seelische Leben ist hier zu denken. Der Glaube, Gottes Gabe und Werk, ist bei uns wirklich immer nur als schwankendes und gebrechliches, allen Gesetzen der Psychologie preisgegebenes „Glaubensleben“. Nun kann und soll freilich die Sterblichkeit unseres Lebens gerade Mittel und Bewährung der Lebensgemeinschaft mit Gott sein. In der Bejahung unserer Sterblichkeit, im willigen Sterben ehren wir Gottes Willen, preisen gerade als die Sterbenden den Lebendigen, lassen sein gnädiges Richten an uns wirken. Der Tod ist also geradezu Gemeinschaft mit Gott. Indem wir sterben, leben wir mit ihm, vor ihm.¹⁾ Aber das Verhältnis der Gemeinschaft mit Gott zum Tode ist ein dialektisches.²⁾ Der Widerstreit zwischen Inhalt und Gefäß (2. Kor. 4, 7) bleibt hart. Obgleich sich gerade in der „Schwachheit“ des Paulus Gottes Kraft beweisen kann und der Apostel sich daher der Schwachheit „rühmt“, so „seufzt“ er um ihrerwillen doch zugleich und erwartet die „Erlösung des Leibes“ (2. Kor. 12, 9f.; Röm. 8, 18 ff.). Schwachheit und Sterblichkeit sind nicht nur Mittel, sondern auch Grenze der Gottesgemeinschaft und des völligen Gottesdienstes. In dieser immer erneuten Not des Christenstandes wird Hoffnung geboren: die Gegenwart des Geistes, d. h. die Begründung der Gemeinschaft in dem Geschenk des Glaubens, des Kindesgebetes, der Freudigkeit zur dienenden Liebe, wird verstanden als „Pfand“ und „Erstling“ einer Vollendung, da Gottes Geist nicht mehr in der Gebrochenheit unbeständigen und durchweg, seelisch wie leiblich, von Sterblichkeit gezeichneten Lebens erscheint, sondern in Herrlichkeit, d. h. in neuer, von ihm gestalteter, allem Todesgesetze entnommener Geistleiblichkeit.

„Laß nur nicht den Geist ermüden bei des Leibes Mattigkeit“ usw. Die ernstesten Beier und Arbeiter haben die Gebundenheit an die physiologischen und psychologischen Ermüdungs- und Reaktionsgesetze am schwersten empfunden.

¹⁾ Der Friedhof unserer Väter, 2. Aufl., S. 11.

²⁾ Das gilt auch innerhalb der Lehre vom Kreuze Christi. Das Verhältnis des Kreuzes zu Jesu Sohnesstellung ist nur dialektisch auszudrücken. Obgleich er der Sohn ist, muß er sterben; und zugleich: weil er der Sohn ist, stirbt er. Sein Tod ist Hingabe auch der Sohnschaft; und doch: weil er stirbt, ist er der Sohn. SystTh. I, S. 127.

Diese Hoffnung betrifft zugleich den ganzen Weltbestand. Denn das Todesgesetz unseres leiblichen und seelischen Lebens ist nur ein Sonderfall des Gesetzes aller Kreatur. Als die Sterbenden sind wir eins mit der ganzen Schöpfungswelt (Röm. 8, 18 ff.). Wir sind ein Stück der Natur. Dieser Zusammenhang und seine Bedeutung für die Eschatologie drängt sich noch unmittelbarer auf, wenn wir dem Widerstreit im Christenleben noch weiter nachgehen. Das Leben, zu dem Gottes Vergebung beruft, ist Liebesverbundenheit des Dienens. Desto härter erlebt die Gemeinde die Schranken völliger Gemeinschaft. Die Gemeinschaft des Dienens findet Hemmungen durch die Trennung in Raum und Zeit, durch den Tod und seine sinnlose Zerreißung. Unser von Gott aus gegebener Beruf und Drang zur ganzen Gemeinschaft läßt uns leiden darunter, daß der Kampf um die Wahrheit, das notwendige und bleibende Merkmal der irdischen Gemeinde, uns auseinanderführt und widereinanderstellt. Gewiß kann die tiefste Einheit gerade in der Art, wie solche Risse durchlebt werden, sich herrlich bewähren. Der Widerstreit ist Mittel der Gemeinschaft. Sie gewinnt durch ihn ihre Tiefe. Aber umgekehrt leidet man dann unter den Rissen und der Verschiedenheit der Ziele desto schwerer. Vollends aber: die Gemeinde, nur als Gemeinschaft des Dienens wirklich, ist versflochten in das geschichtliche Leben der Menschheit, das unter den Gesetzen der Verdrängung und Konkurrenz steht. Nicht nur in Kriegszeiten, auch in Jahrzehnten sozialen Ringens spürt man, wie der in der Gemeinde lebendige Liebeswille — auch da, wo er wirklich lebendig und nicht nur Redensart und Schein ist — an Grenzen seiner Auswirkung kommt. Auch das vom Geiste erneuerte Wollen wird in die Not der sittlichen Konflikte geführt. Da die Verantwortungsbeziehungen, in denen wir stehen, gegeneinandertreten können, bringt uns oft der Dienst an dem „Nächsten“ (z. B. dem Vaterlande) in Gegensatz zu Brüdern. Und so gewiß wieder die Gemeinschaft in der Art, wie solcher Gegensatz durchlebt wird, sich tief behaupten kann,¹⁾ bleibt das Widereinander des Handelns von Jüngern Jesu doch Not und

¹⁾ Vgl. meine Schrift „Staatsgedanke und Reich Gottes“, 3. Aufl. 1926, S. 49 ff. 87 ff.

Rätsel. Wir sind von den Konfliktsgesetzen im tiefsten erlöst und doch an sie gebunden.

Auch dieses Paradoxon ist im Fortgange der Geschichte nicht zu überwinden. Religiös-soziale Schwärmerei, die von der christlichen Sozialverfassung und dem Weltfriedensreiche der Liebe träumt, vergißt, daß soziales und nationales Ringen nur Sonderfälle eines Gesetzes des Wiedereinander, der Verdrängung, des Todes sind, das zur wesenhaften Gestalt geschichtlichen, ja kreatürlichen Daseins überhaupt gehört und demgemäß unser natürliches, geistiges, sittliches Leben auch jenseits aller Politik als notwendige Form beherrscht. Noch mehr: wir verstehen, von unserem Beruf zur Gottesgemeinschaft aus, auch den Sinn dessen, daß alles kreatürliche Leben unter dem Kampfgesetze steht. Nur in einer Welt natürlichen Kampfes lernen wir den Ernst und die Spannung des ethischen Kampfes, der unbedingten Entscheidung.¹⁾ Um unsertwillen, in diesem tiefen Sinne, um unseres Lebens mit Gott und seines Entscheidungsernstes willen ist unsere Welt überall eine Welt des Kampfes und daher des Todes.

Gemeinschaft des Lebens mit Gott — und Todesgesetz, das ist das Paradoxon. Darin besteht die Paradoxie unseres Heils, daß der Tod nur „in Christus“ überwunden und abgetan ist, darin die Paradoxie unserer Welt, daß sie Gottes, der Gemeinschaft mit ihm, dienende (Röm. 8, 28; s. oben S. 35), und doch des Todes Welt ist. Hier wird der Glaube zu der Erwartung einer „neuen Welt“ die dem Todes-Gesetze des Wiedereinander und der Verdrängung entnommen ist. Diese Hoffnung hat ihren festen Grund an der Tatsache, daß Gott in Christus Gemeinschaft mit uns begründet und uns seinen Geist gegeben hat. Ist die Form dieser Gemeinschaft

¹⁾ Vgl. E. Hirsch, *38stTh.* III, 244: „Das ringende Gute kann nur in einem solchen kreatürlichen Leben erscheinen, das auch in seiner kreatürlichen Weise unter dem Gesetz des Kampfes steht. Allein darin, daß das irdische Leben, das unsern Dienst fordert, stets im Ringen um sein Dasein ist und uns, wenn wir ihm liebend dienen, in dies sein Ringen hineinzieht, allein darin kann uns die ethische Spannung des Entscheidungskampfes im Natürlichen fühlbar, gleichnißhaft anschaulich werden. Ein im Streit unbewegtes kreatürliches Leben würde nie den Ernst wagender Tat rufen können.“

zunächst die Entscheidung in einer Welt des Kampfes, so weist doch alle Entscheidung über sich hinaus auf die Entschiedenheit. Der Sinn des Kampfes ist der Sieg, der Sinn der Entscheidung die Entschiedenheit. Das bedeutet aber die Aufhebung der „Form dieser Welt“ (1. Kor. 7, 31), die ja mit dem Entscheidungs- und Glaubenscharakter unseres Lebens, mit dem Ringen und daher mit dem Bösen zusammengehört. Wir begreifen das Schicksal aller Kreatur von dem persönlichen Leben der Gottesbeziehung aus. Als Welt des Bösen und der Entscheidung ist die Kreatur der „Eitelkeit“ unterworfen. Die Hoffnung des Menschen, in der Not ringenden Entscheidungslebens, ist daher auch die Hoffnung der Welt, aller Kreatur. Wie das Entscheidungsleben, so hört auch die ihm entsprechende Weltgestalt auf. Daher stehen in Jesu Wirken die Vergebung der Sünde, die völlige Erlösung vom Bösen verheißt, und die Wunderheilungen, in denen die „neue Welt“ sich ankündigt, in deutlichem Zusammenhange. Jesu Heiltaten werden dem Glauben „eschatologische Vorzeichen“. So gewinnt die Erwartung des Christen kosmische Weite und „realistische“ Art, obgleich und weil sie in der persönlichsten Erfahrung der Gottesgemeinschaft durch Vergebung wurzelt. Wie das ganze Ja der Vergebung dem im Kampfe seufzenden Menschen, der Gemeinde, der Menschheit den Sieg verbürgt, so verheißt es, um des oft dargelegten Zusammenhanges willen, der unter der „Eitelkeit“ seufzenden Kreatur die „Herrlichkeit“. Nun begreifen wir des Paulus Wort, daß „das ängstliche Harren der Kreatur wartet auf die Offenbarung der Söhne Gottes“ (Röm. 8, 19).¹⁾

Damit haben wir den Inhalt der christlichen Hoffnung in ihren Hauptzügen vollständig abgeleitet und begründet, und zwar so, daß die Erwartung für den einzelnen, für die Menschheit, für alle

¹⁾ Vgl. zu unserem ganzen Abschnitte auch die im Ansatze und Ergebnis verwandten Gedanken H. Mandels, a. a. O. S. 113: „Die Soteriologie fordert die Eschatologie.“ „Die Erlösung, die in der Versöhnung besteht, fordert die endgültige Erlösung von allem Übel, die endgültige Vernichtung von Sünde und Gottesferne, Tod und Teufel, d. i. die Verwirklichung eines von Sünde, Tod und

Kreatur miteinander, unlöslich ineinander gegeben ist. Der Individualismus oder auch die Beschränkung des Ausblicks auf die Menschheit bedeutet immer eine Verarmung und Entstellung der christlichen Eschatologie.

Ehe wir unsere Begründung der teleologischen Eschatologie abschließend zusammenfassen und beleuchten, mag der Weg, den wir gingen, gegen mögliche Einrede noch einmal als der einzig gangbare erwiesen werden. War er nicht ein Umweg, für die Selbstverständlichkeit des Hoffens viel zu mühe- und gedankenvoll? Hat die christliche Vollendungshoffnung ihren Grund nicht einfach in den großen Verheißungsworten Jesu? Hat sie nicht damit, statt des Charakters denkender Besinnung, vielmehr den Zug unmittelbaren Gehorsams gegen seine Zusage? Aber dieser Weg ist ungangbar. Die Verheißung Jesu ist allerdings von höchster Bedeutung für unser Hoffen. Eine Eschatologie, die da meinte, die neutestamentliche Verheißung vergessen und nun auf eigene Faust denken zu können, wäre ein lächerliches Unternehmen. Alles Sinnen unserer letzten Seiten sann doch nur den biblischen Zukunftsgedanken von ihrem Grunde aus nach. Die systematische Theologie denkt der biblischen gegenüber niemals a priori, sondern a posteriori. Aber sie denkt eben, sucht Grund, Sinn-Zusammenhang, Notwendigkeit. So können die eschatologischen Worte Jesu nicht als einzelne, isolierte Ausblicke und Verheißungen unsere Hoffnung begründen, sondern nur im Zusammenhange mit der Christustatsache, von der unser Glaube lebt — so gewiß zu dieser Jesu Worte mit hinzugehören. Jenes Fundament für sich allein ist weder breit noch sicher genug. Wer sagt uns, daß in Jesu Worten die Zukunft des Reiches Gottes vollständig,¹⁾ in jener Vollständigkeit, die

Teufel freien Lebens in Gott.“ — Man kann auch so sagen: Christus ist unser Friede geworden, und dieser Friede erweist sich als Gottesfriede dadurch, daß er uns als Friede mit Gott, Friede mit den Menschen und aller Kreatur mitten im fortwährenden Kampfe geschenkt wird. Aber als Gottes Friede trägt er zugleich die Verheißung in sich, daß er einmal allen Kampf in sich aufheben wird. Die Versöhnung durch Christus mit Gott, Menschen, Kreatur ist schon da, aber paradox — und harret darum noch der Erfüllung.

¹⁾ M. Kähler, § 516, sagt von den biblischen Schilderungen der Zukunft:

dem Glauben unentbehrlich ist, zur Darstellung kam? Die Christustatsache wurde erst durch Kreuz und Auferstehung ganz vollzogen und ganz kund; wäre es auffallend und rätselhaft, wenn das Zeugnis des geschichtlichen Jesus hinter dem, was erst durch den Ausgang seiner irdischen Geschichte als seine Bedeutung heraustreten konnte, zurückbliebe?¹⁾ Diese Erwägung gilt schon für die Deutung der Person und des Werkes Christi und widerrät uns, eine Christologie oder Versöhnungslehre auf ein isoliertes „Selbstzeugnis“ Jesu zu gründen. Wie vermöchte dann aber die Eschatologie, die an der vollständig vollzogenen und gedeuteten Christustatsache entsteht, mit den Zukunftsworten Jesu auszukommen? Dazu tritt die Frage der Sicherheit des Fundaments. Auf welche Art will man der im einzelnen unlösbaren und quälenden Fragen Herr werden, wie weit die Zukunftsworte der Synoptiker auf Jesus selber, wie weit auf die Gemeinde (ihre Geschichte widerspiegelnd) oder gar auf überliefertes jüdisches und religionsgeschichtliches Gut zurückgehen?²⁾ Wie vollends (es ist die ernsteste Frage), wenn bei den synoptischen Zukunftsbildern, sogar bei den wahrscheinlich echten Jesusworten die

„Ihre Mitteilung in gelegentlich hervorgerufenen Bruchstücken fordert die ordnende Ergänzung heraus.“

¹⁾ Vgl. M. Kähler, Gehört Jesus in das Evangelium?

²⁾ Wellhausen (Markus S. 68 f.; Einleitung S. 97. 106 f., s. Holzmann, Neutest. Theol. I², S. 389, Anm. 5) war der Meinung, daß Jesus nicht einmal seine Parusie geweissagt habe. In der messianischen Enderwartung der Evangelien wirke sich vielmehr das jüdische Messiasideal neben dem neuen christlichen aus. Gewiß hat Wellhausen damit kaum irgendwo Glauben gefunden. Die neueste Evangelienforschung sieht bekanntlich gerade in der Eschatologie echtestes Gut (Dibelius u. a.), aber auch sie sucht die echten Jesusworte von dem Gemeindegute zu unterscheiden (s. z. B. Holzmann I², S. 398—405) und ist geneigt, auch bei den echten Jesusworten das Zeitgeschichtlich-Unverbindliche stark zu betonen. Das alles warnt uns ernstlich vor „exegetischem Positivismus“ und drängt zu theologischer, systematischer Methode, die „echte“ christliche Hoffnung zu finden, hin. Umgekehrt macht uns die wahrhaft theologische Methode der Eschatologie dann auch freier und unbefangener in der Feststellung der synoptischen Tatbestände. Wir hören auf, nur das in den Evangelien finden zu wollen, was in die eigene Dogmatik paßt, und gewinnen offenen Blick für das Fortwirken des spätjüdischen Weltbildes, geben aber auch der kritischen Kraft der biblischen Gedanken gegenüber jeder Dogmatik Raum.

Spuren zeitgeschichtlicher Schranke des Blicks,¹⁾ ja Widersprüche unverkennbar sind? Entweder muß man das alles durch Auslegungskunst hinwegreden, oder man benützt, wenn man es zugibt und daraufhin Unterschiede in der autoritären Verwendung der Jesusworte macht, stillschweigend einen in den Jesusworten für sich allein nicht gegebenen Maßstab. Wir wollen nichts anderes, als daß man sich dieses selbstverständlich geübten Verfahrens methodisch klar bewußt werde. Dann wird man offen zugestehen müssen: wir werden in jedem Falle von den Jesusworten weiter und tiefer gewiesen auf die Christustatsache. Die Theologie muß zeigen, daß und wie weit in den Zukunftsworten die immanenten Gesetze, Spannungen und Folgerungen der Christustatsache sich aussprechen, anders gewendet: eine mit dem Wesen des Reiches gegebene Notwendigkeit Ausdruck findet. Dem wollte unser Gedankengang dienen, indem er die verborgene „Logik“ der Christustatsache, aus der die neutestamentlichen Hoffnungsworte gewachsen sind, nachdenkend durchlief. Das macht, rechtverstanden, frei von den bib-

¹⁾ Auf die Frage, ob Jesu Autorität durch das Zugeständnis des „Irrtums“ erschüttert wird, antwortet trefflich A. Schlatter, Dogma, S. 347 ff., 2. Aufl. S. 319 ff.: „Auch sein Bild von den letzten Dingen ist durch die in der Gemeinde vorhandene Hoffnung bestimmt und seine Vorstellung vom Weltall durchbricht die nach Raum und Zeit kleinen Maße nicht, die es nach der Vorstellung seiner Zeitgenossen besaß.“ „Auch Jesu Beruf bestand darin, als ein Glied der jüdischen Gemeinde des ersten Jahrhunderts zu denken.“ „Das Begehren, das Wort Jesu als Ersatz für den eigenen Denkkraft zu benutzen und sich mit ihm vom eigenen Urteil zu entbinden, ist als falsch erwiesen, sowie wir beim Wort Jesu seinen geschichtlichen Ort als einen es bestimmenden Faktor mit erwägen müssen. Denn wir stehen an unserem geschichtlichen Ort und können uns wohl blind der Allwissenheit untergeben, aber nicht einem begrenzten Bewußtsein, mit dem sich das unsere nicht vollständig decken kann.“ Schlatters Behandlung des Problems erscheint mir glücklicher als P. Seines Fassung der Lehr-Autorität Jesu. Die Übereinstimmung Jesu mit Zügen der spätjüdischen Eschatologie ändert nichts an der Normativität seiner Aussagen: „Denn wir stehen damit ja innerhalb des Offenbarungsvolkes; Jesus aber hätte sich diese Anschauungen nicht angeeignet, entsprächen sie nicht seiner Kenntnis der zukünftigen Dinge“ (Das Leben nach dem Tode, 2. Aufl., S. 16). Hier ist Gottes Offenbarung doktrinär, nicht geschichtlich gedacht. Aber das Wort ist wirklich Fleisch geworden, d. h. in geschichtliche Bedingtheit eingetreten.

lischen Einzelgedanken, von den Worten überhaupt, und schenkt uns die biblische Hoffnung doch ganz neu, ganz von innen heraus wieder.¹⁾

Unsere Vollendungshoffnung ist somit streng christozentrisch begründet. Es mag ausdrücklich betont sein, daß hierbei die Christustatsache immer die Tatsache des Auferstandenen ist.²⁾ Das lag in allem Vorigen wesentlich eingeschlossen. Erst der nach dem Tode Lebendige ist als Sohn, als Offenbarung und Heil erwiesen und wirksam gemacht. Erst der Auferstandene ist so als „Herr“ bewährt, daß nunmehr der Widerspruch zwischen seinem Ansprüche und dem Gegensatz der „Welt“ unerträglich wird und zur Parusie drängt. Die Eschatologie ruht also auf der Ostertatsache, wie der ganze Christenstand. Eine besondere, hierüber hinausgehende Beziehung des Vollendungsglaubens zu der Osterbotschaft tritt dann ein, wenn der Auferstandene als der vollendete „erstgeborene Bruder“, als das Haupt der neuen Menschheit, der Erstling der neuen Schöpfung erfaßt wird.³⁾ Wir hoffen dann nicht nur, weil Gott durch den auferstandenen Gekreuzigten ein Ganzes an uns tat, das nach Vollendung ruft, sondern die Glieder hoffen, weil

¹⁾ Einen anderen Weg ist auch Paulus wohl nicht gegangen. Gewiß beruft er sich für Einzelheiten seines Hoffnungsbildes auf ein Herrenwort (1. Theß. 4, 15, vielleicht auch 1. Kor. 15, 51) und stützt die Erwartung der Parusie vermutlich zunächst auf die ihm überlieferte Zusage Jesu. Aber jedenfalls durchdringt und verlebendigt er diese Begründung mit den großen Gedanken des Glaubens, die an der Paradoxie der Christustatsache, der Verborgenheit seines durch die Auferstehung erwiesenen Königtums, der Unvollendetheit des geistbegründeten Christenstandes, ja an dem „Seufzen“ der Schöpfung sich entzünden. Kol. 3, 1—4; Phil. 2, 5—11; Röm. 8, 18—30. — Johannes zeigt das Werdegeseß der urchristlichen Eschatologie, wenn er sagt (16, 13): Der Geist verkündigt das Kommende. Man sieht, wie lebendig und frei der Offenbarungsgedanke gefaßt ist. Der Geist, der das Kommende verkündigt, ist gewiß der Geist Jesu, aber er kann mehr, Neues, Anderes sagen, als was die überlieferten Jesusworte bieten. Vgl. S. Büchsel, Der Begriff der Wahrheit in dem Ev. und den Briefen des Joh., 1911, S. 102 f.

²⁾ Vgl. 1. Petr. 1, 21. M. Kähler, Wiss. § 514: „Die christliche Hoffnung kann nur ein Zug des Glaubens an den lebendigen Christus sein.“

³⁾ 1. Kor. 15, 20. 45 ff.; Röm. 8, 29. Vgl. die Bedeutung des „Bruders“ im Hebräerbriefe. 1. Joh. 3, 2: wir werden ihm gleich sein.

das Haupt vollendet ward. Der Auferstandene begründet unsere Eschatologie dann nicht nur insofern, als seine Tat das Paradoxon schafft, um deswillen wir ausschauen, sondern auch dadurch, daß wir in seinem Enthobensein aus dem Kampfe mit der Sünde und aus dem Tode, also gleichsam an ihm als erstem, vordeutenden Falle das Paradoxon zu einem Teile schon gelöst anschauen: der Widerspruch zwischen Kindschaft und unvollendetem sittlichen Ringen, zwischen Gottesleben und „Todesleib“ ist hier aufgehoben. In dem Auferstandenen, dem zu Gott erhöhten Menschen Jesus Christus, ist das Ziel unserer Hoffnung, das Jenseits des Paradoxons, schon als Anfang und Bürgschaft gegenwärtig und anschaulich. Diese Beziehung umspannt nicht die ganze Eschatologie: das Paradoxon der Offenbarung oder Herrschaft wird zu Ostern nicht aufgehoben, sondern erst recht gesetzt, denn der zu Gott Erhöhte ist der Welt verborgen. Soweit aber jene besondere Beziehung unseres Hoffens auf das auferstandene Haupt der Gemeinde gilt, nämlich für die Vollendungshoffnung des einzelnen, kann dann das oben durchdachte Paradoxon des Heils in Christus als das Paradoxon unserer Christusbruderschaft oder Christusgliedschaft zum Bewußtsein und Ausdruck kommen: Brüder, Glieder — und doch noch im Kampfe mit der Sünde, im Todesleibe! Das Ineinander von unzerstörbarer Gemeinschaft mit ihm und weitem Abstände, der Kontrast von Bruderschaft und Ferne, von „in Christus“ und „in der Welt“ sein drängt hier zur gewissen Erwartung eines Letzten, das die Spannung löst. In der Sache führen diese neuen Ausdrücke christozentrischer Prägung nicht im mindesten über unsere frühere Entwicklung der teleologischen Eschatologie hinaus. Andererseits ist das Nebeneinander zweier Beziehungs- und Ausdrucksmöglichkeiten weder zufällig noch willkürlich. Es entspricht der Doppelseitigkeit unserer Betrachtung Christi, das heißt dem zwiefachen Gesichte der Christustatsache selber. Der Sohn Gottes ist zugleich der Menschensohn, der Anbruch einer neuen Menschheit. Der an uns mit Gottes Vergebungstat handelt, tut das eben, indem er unter uns als der neue Mensch den Namen des Vaters heiligt. Daraus folgt, daß für seine Bedeutung und Beziehung zu uns, für das Heil selbst eine doppelte Reihe von Ausdrücken möglich ist, die sich doch gegenseitig fordern, um eine vollständige Anschauung

zu ergeben. Beide Male liegt alles an der Christusgemeinschaft. Aber dort ruht der Ton auf Gottes Handeln durch Christus an uns, auf Jesu Werk von Gott aus uns gegenüber; hier dagegen auf Gottes Handeln an Christus, das durch die Verbundenheit mit dem Haupte und Erstling der neuen Menschheit auch uns gilt, also zugleich auf Jesu Hingabe aus unserer Mitte Gott gegenüber. Dort geht es um die im Christus- und Herrngedanken sich sammelnde Christologie, hier um die Urbildchristologie. So entspricht der doppelte Ausdruck für die Christusbeziehung unseres Hoffens, die zwiefach ausdrückbare Bedeutung der Ostertatsache genau dem Grundproblem der Christologie, der Doppelheit des Vertretungsgedankens in der Versöhnungslehre.

Das Paradoxon des Christenstandes oder des irdischen Reiches Gottes ist die Wurzel der teleologischen Eschatologie. Wir können mit der Apologie des Augsburger Bekenntnisses kurz sagen: Gottes Reich ist noch tectum cruce, vom Kreuze verhüllt. Es findet die Grenze seiner Wirklichkeit an der „Welt“, an dem „Fleisch“, an dem Gesetze des Todes. Überall ist es ein Dualismus, der die Spannung des Hoffens begründet.

Wir begreifen die Notwendigkeit des Paradoxons und des Dualismus (d. h. also die Bedeutung der Geschichte) von Gott aus. Er ist Liebe, die uns als Du in die Gemeinschaft ihres Lebens ruft. Darin erweist er sich als Liebe, als Gott, der persönliche Gemeinschaft begründet, daß er durch Glauben mit uns handelt. Daß wir im Glauben wandeln müssen, darin läßt sich das ganze Paradoxon des Christenstandes zusammenfassen. Gott will, daß wir uns ihm geben. Daher gibt er sein Leben nicht unmittelbar, sondern im Widerstreit, daher ist sein Ja zugleich ein „Noch nicht“, also für jetzt ein Nein, das dem Glauben Raum läßt. Nun verstehen wir: darin erweist sich die Offenbarung als Gottes, der Liebe, Offenbarung, daß sie zugleich Verhüllung ist und die Entscheidung des Glaubens fordert. Darin erscheint die Rechtfertigung als Gottes Gerechtigkeit, daß wir, durch freie Setzung, als die nicht Gerechten gerecht sind. Daran wird der Christenstand als Leben aus Gott

erkannt, daß wir leben als die Sterbenden, daran unser Friede als Gottes Friede, daß er uns dem Kampfe nicht entnimmt, sondern trotz seiner, für ihn gilt. Auch Gottes Leben in seiner Ganzheit ist Leben, das unser natürliches Wollen heiß begehren kann. Eritis sicut Deus, daraus stammt alle Sünde. Man kann Gottes Leben als Freiheit von Lähmung und Tod, als Kraft und Herrlichkeit wollen ohne Gott zu wollen. Es ist dann nicht Gemeinschaft mit Gott und darum doch nicht wahrhaft Gottes Leben. Weil er uns aber sein Leben ganz geben will, darum gibt er es zunächst „gebrochen“, er stellt uns auf wagenenden Glauben und führt uns so in die Gemeinschaft mit ihm, die doch des ganzen Lebens Verheißung in sich trägt.

Aber eben damit begreifen wir nicht nur die Notwendigkeit des Paradoxons, der Geschichte, des Wandels im Glauben, sondern zugleich auch die Notwendigkeit seiner Aufhebung. Und zwar hier wie dort von Gott aus. Wir rühren damit an die Antinomie des Gottesverhältnisses, ja der Gotteswirklichkeit. Gott ist der Allumfassende, Alledurchdringende, der alles gestalten und herrlich machen will; und ist zugleich der Vater, der uns als Kinder zu persönlicher Gemeinschaft beruft und dazu in eine gebrochene, verhüllende Welt des Kampfes, des Glaubens, des Bösen, der Entscheidung stellt.¹⁾ Beides gilt: weil er Gott ist und als Gott frei erkannt sein will, stellt er uns in den Widerstreit; und: weil er Gott ist und als Gott herrlich sein will, hebt er den Widerstreit auf. Gerade seine Kenosis ist Bewährung seiner Gottheit, nämlich seiner ewigen Liebe. Und doch kann die Kenosis nur Durchgang sein. Durch die Kenosis will Gott zu seiner größten Herrlichkeit, der Anbetung einer Gemeinde, kommen. So ist das Ziel der Kenosis Herrlichkeit (Phil. 2, 5 ff.), das Ziel des Glaubens Schauen, der Sinn der Entscheidung ungehemmte Gemeinschaft mit Gott.

¹⁾ Das ist das eine, überall erscheinende Paradoxon, daß der in allem gegenwärtige und herrschende Lebendige sich uns „zum Vater geben hat“. Denn das bedeutet, daß der jenseits alles Gegensatzes Stehende, in dem alles eins ist, in den Gegensatz tritt, weil nur im Gegensatz das freie Ja, das persönliche Gemeinschaft begründet, möglich ist, d. h. weil die Liebe den Gegensatz fordert.

So hat die christliche Hoffnung in ihrer teleologischen Gestalt die logische Form von Postulaten, auch im Neuen Testamente.¹⁾ Aber sie sind nicht solche unseres Glücksbegehrens oder Lebensanspruchs oder des Bedürfnisses nach gesteigertem Wirken, sie tragen streng theozentrisch-christozentrische Art, Postulate des Glaubens,²⁾ begründet in Notwendigkeiten, die von Gottes wegen bestehen: in der Absolutheit des Herrschaftsanspruches Christi, der nach Erfüllung ruft; in der Vollständigkeit der göttlichen Vergebung, deren sittliche Wahrhaftigkeit in unserer totalen Entsündigung erscheinen muß; in der Herrlichkeit des uns verliehenen „Geistes“, der die Schranken eines Todesleibes und einer Todeswelt durchbrechen muß. So erwachsen die „Postulate“ aus dem, was Gott ist und tat. Ihre Logik ist die der Wahrhaftigkeit, Treue und Herrlichkeit Gottes, oder (um an den Gedankengang von S. 56 f. anzuknüpfen) die Logik der Erstlings- und „Haupt“stellung Christi in der neuen Menschheit, der einmal begonnenen Schicksalsgemeinschaft mit ihm. Die Postulate gründen sich auf den Charakter der Tat Gottes als Prolepse. Daher sind sie gewiß, Gottes eigene Gedanken nachzudenken.

Die Hoffnung des Christen entsteht also nicht aus der Weltverneinung, dem Weltschmerz oder Lebensüberdruß unseres natürlichen Willens, auch nicht aus einer solchen religiösen Verzweiflung an der Gegenwart, die in ihr nur Gottesferne sähe, sondern an der Bedeutung Christi und an der Größe des Christenstandes, die doch zugleich eine Not einschließt.³⁾ Sie lebt nicht von dem menschlichen,

¹⁾ Vgl. vor allem die mächtige aurea catena Röm. 8, 29 f. Serner Phil. 1, 6 (der in euch angefangen hat das gute Werk . . .). S. auch R. Seeberg II, S. 576 ff.

²⁾ Slotemaker de Bruine (Eschatologie en Historie 1925, S. 111 f.) möchte, bei vollster Zustimmung zu meiner Begründung der Eschatologie, den Begriff des „Postulates“ vermieden sehen, wegen seines intellektualistischen Klanges, der an logischen Beweisanspruch denken lasse. Sl. will statt dessen sagen: „Die Eschatologie hat Strukturzusammenhang mit dem Glauben, die ‚Wesensschau‘ entdeckt ihre Zusammengehörigkeit.“ Etwas anderes will auch ich nicht mit dem Gedankengange dieses Kapitels. Glaube und Theologie sind zu scheiden. Im Glaubensleben ist die Hoffnung unmittelbar mit dem Glauben gegeben. Die Theologie erhebt den Logos dieses unmittelbaren Miteinander ins gedankliche Bewußtsein, indem sie den Weg vom Glauben zum Hoffen führt.

³⁾ Hierin besteht der deutliche Unterschied der neutestamentlichen Hoffnung

allzumenschlichen Nein zur Welt, sondern von dem Ja der überschwenglichen Gabe Gottes,¹⁾ das doch zugleich ein Nein, ein heiliges „Noch nicht“ einschließt. Des „Noch nicht“, in dem unsere Hoffnung webt, schämen wir uns daher nicht als eines vor dem strengen Ernste der Gotteshingabe unmöglichen und unwürdigen Wünschens; wir wissen vielmehr als hohes Geheimnis, daß in der Sehnsucht und dem „Seufzen“ unseres Wartens die göttliche Spannung des kämpfenden und hereinbrechenden Reiches selber zittert. Unser Harren „im Geiste“ ist Erscheinung und Zeugnis jenes unaussprechlichen Dranges nach Vollendung und Sieg, der in Gottes ringender Liebe wohnt. Je völliger wir ihm hingegeben sind, desto heißer wird die Hoffnung. Die teleologische Eschatologie darf und kann daher nichts anderes sein als die eine Gewißheit, daß die Tat Gottes in Christus notwendig die mit der Geschichtlichkeit gegebenen Schranken sprengen muß, eben weil sie Gottes Tat und daher ein Ganzes ist.

Die Gesundheit der christlichen Eschatologie besteht nach alledem darin, daß das Verhältnis von Glauben und Hoffen nicht entstellt und verletzt wird. Es läßt sich in zwei zusammengehörige

von der spätjüdischen. Vgl. die Darstellung Schlatters, Theol. d. Neuen Testaments I, S. 381=Geschichte des Christus, 2. Aufl., S. 151 f.: „Die Hoffnung Jesu war nicht das Kind des Zweifels und Schmerzes, sondern ist aus der Gewißheit Gottes geboren.“ Das lutherische Kirchenlied des 17. Jahrhunderts ist nicht ganz frei von dem Weltpessimismus eudämonistischer Art. Selbst so herrliche Lieder wie Simon Dachs „O wie selig seid ihr doch, ihr Frommen“ oder Paul Gerhards „Ich bin ein Gast auf Erden“ weisen Spuren dieser Art auf. Man darf das nicht mit der Härte und Schwere jener Jahrzehnte allein erklären. Die düstere Weltbetrachtung, als deren Gegenbild die Hoffnung erscheint, ist weithin in Gedanken und Ausdruck ganz schematisch geworden. Und die Kraft des Heimwehs ist nicht immer der Glaube, d. h. die dankbare Erkenntnis der schon gegenwärtigen Gnade Gottes, sondern die Betrachtung des irdischen Leides und Jammers. S. das Genauere in „Der Friedhof unserer Väter“, 2. Aufl. 1923, S. 95—101.

¹⁾ Vgl. die schönen Ausführungen P. Mezgers, Die christliche Hoffnung, S. 71 ff., bes. S. 74 f.: „Wir sehnen uns, das zu werden, was wir schon sind.“ „Es ist ein tief empfundenes Mißverhältnis, das dem ewigen Leben, welches der Christ als Gegenwartsgut schon in sich trägt, das Gepräge sehnsüchtiger Hoffnung verleiht.“

Sätze fassen. 1. Die Hoffnung wächst aus dem Glauben, die Eschatologie aus der Heilsgegenwart. 2. Der Glaube wird notwendig zum Hoffen. Beide Sätze zusammen beschreiben die Eigenart des Christenstandes, daß er ein Haben und ein Noch-nicht-Haben ist.

Die Theologie kann demgemäß in einen zwiefachen entgegen-
gesetzten Fehler verfallen. Erstens: sie vergißt, daß das Hoffen am Glauben, an der gegenwärtigen Gemeinschaft mit Gott seinen Grund hat. Dann ist das Hoffen die einzige Haltung des Christen geworden. Der Glaube verliert seinen Charakter als „Gewißheit der Heilsgegenwart“ (M. Kähler), als Leben in dem göttlichen „Heute“ (Luk. 4, 21) des Heils, und wird so beschrieben, daß er sich vom Hoffen nicht mehr unterscheidet. Dann ist das Christentum nur noch „Eschatologie“. Die Eschatologie wird nur aus dem Nein geboren, sie ist identisch mit der Krisis, in der alles Irdische steht, und stammt aus dem Ja nur insofern, als das radikale Nein nur als der Schatten des Ja Gottes zu verstehen ist.¹⁾ An die Stelle des konkreten Paradoxons der Offenbarung und des Heils tritt die abstrakte Dialektik von Zeit und Ewigkeit. Nach allem Vorigen brauchen wir nicht mehr zu zeigen, daß diese Beschränkung des Christentums auf Eschatologie, diese Gleichsetzung von Glauben und Hoffen dem Wesen der christlichen Hoffnung nicht gerecht wird, sondern Gefahr läuft, in die vorchristliche Eschatologie zurückzufallen. Darin besteht der entscheidende Fortschritt der neutestamentlichen Geschichtsauffassung gegenüber der iranisch-spätjüdischen, daß das Schema der zwei Äonen durchbrochen wird von der Gewißheit: in

¹⁾ Bezeichnend ist ein Wort E. Brunners, *Die Mystik und das Wort*, S. 281: „Vom Menschen aus betrachtet ist die Ewigkeitshoffnung ein Notschrei, ein Signal, daß der Druckmesser auf ‚unerträglich‘ stehe.“ „Der Glaube an die Hoffnung auf ein ewiges Leben im Sinn des Evangeliums kann nur dort entspringen, wo die geschichtliche, die tatsächlich-psychologisch-irdische Existenz als Not empfunden wird.“ Das ist richtig, aber erst dann, wenn es im Zusammenhange mit der Gewißheit um Gottes gegenwärtige Gnade in Christus ausgesprochen wird. Vgl. dazu Schlatters Beschreibung der „freudigen Eschatologie“, die „an Gottes Gabe entsteht, nicht an der Verlassenheit von Gott, sondern an der Gemeinschaft mit ihm, an seiner Gegenwart, nicht an der Entbehrung seiner

Christus ist der neue Äon da. Wir betonen demgemäß die Selbstständigkeit des Glaubens gegen das Hoffen, das konkrete Ineinander von Herrlichkeit und Not des Christenlebens als die zwiefacheinheitliche Wurzel der Eschatologie.

Zweitens: in entgegengesetzter Richtung irrt die Theologie ab, wenn sie die Geburt der Hoffnung aus dem Glauben, die Notwendigkeit, mit der das Glauben zum Hoffen werden muß, nicht mehr tief versteht und lebendig aufzeigt. Neigen die anderen dazu, das Glauben über dem Hoffen zu vergessen, so tritt hier das Hoffen hinter dem Glauben zurück. Da aber Glauben und Hoffen eben in ihrer Selbstständigkeit zusammengehören, verletzt die Schädigung des einen auch das andere. Die den Glauben verdrängende Hoffnung ist kein echtes Hoffen mehr, und ein die Hoffnung entwertender Glaube hört auf, echtes Glauben zu sein. Das rein eschatologische und das Diesseits-Christentum sind gegensätzliche, aber als solche zusammengehörige Verletzungen der gesunden Bewegung vom Glauben zum Hoffen. Während die einen nur von der Spannung zu wissen scheinen, beschreiben die anderen den Christenstand nur als Gelöstheit. Dort überklingt das Seufzen, hier die Freude alles. Das Diesseitschristentum empfindet das Paradoxon des Heils, den verbleibenden, nein: nun erst recht begründeten Dualismus kaum. Daher weiß es nicht, daß der Glaube angesichts des Weltbestandes und der anfechtenden Kenosis Gottes müde werden und verzweifeln müßte,

Gnade" (Gesch. d. Christus, S. 151 f.). Jedoch scheint mir bei Schlatter das, was bei Brunner alles beherrscht, die Not und der Dualismus, nicht genügend zur Geltung zu kommen. „Dann bringt die Zukunft dem, was die Gegenwart hat, die Enthüllung und Bewährung“ — dieser Satz und die beiden letzten Hauptwörter geben die Spannung, den Gegensatz zwischen der kämpfenden und triumphierenden Gemeinde, nicht entsprechend wieder. Auch die einfache Entgegensetzung von „klagender“ und „freudiger“ Eschatologie wird dem Ineinander, wie das N. T. es zeigt und die obige Darstellung es wahren will, nicht gerecht. Nicht die Gabe allein und nicht die Not allein, sondern beides zusammen, eins im Lichte des anderen, eins auf das andere bezogen, bringt die christliche Eschatologie hervor. Gegenwart und Zukunft verhalten sich für den Christen nicht nur wie Tod und Leben, Nacht und Licht, sondern auch wie Anbruch und Vollendung, aber auch nicht nur nach dieser letzteren, sondern auch nach der ersteren Weise.

wenn er nicht zum Hoffen werden dürfte.¹⁾ Je tiefer und umfassender eine Theologie jenen Dualismus zur Geltung bringt, desto betonter, reicher, kraftvoller wird ihre Lehre von den letzten Dingen sein. Wo dagegen die Schärfe jenes Widerstreites nicht in allen seinen von uns aufgezeigten Beziehungen erkannt und erlebt wird, muß die Eschatologie notwendig arm, matt und ohne Ton sein.

Dafür sind Schleiermacher und Ritschl bemerkenswerte Beispiele. Schleiermachers Eschatologie²⁾ hat großen methodischen Reiz und für das Durchdenken des Formproblems der letzten Dinge eine bis heute ungeminderte Bedeutung. Als Lehrstück von der „Aufhebung des Gegensatzes“ von Kirche und Welt setzt sie gut ein. Aber das Paradoxon des Christenstandes ist nicht vollständig genug erkannt. Nirgends wird das deutlicher als bei seiner Umsetzung des „Übels“ ins Subjektive und Relative. Damit hängt seine Gleichgültigkeit gegen die Wunder Jesu, auch gegen die Auferstehung³⁾ zusammen, überhaupt seine Ablehnung des strengen Wundergedankens. Das durch Christus zur völligen Kräftigkeit erlöste Gottesbewußtsein kennt keine Übel,⁴⁾ leidet nicht unter den Todesgesetzen des Kosmos, hat darum kein Interesse an dem Wunder. Die Erlösung von der Sünde ist in sich, als Kräftigung des Gottesbewußtseins, Aufhebung des Übels. Diese monistische Einstellung bringt es mit sich, daß Schleiermachers Eschatologie des Realismus und der kosmischen Weite entbehrt. Und selbst bei den beiden Gedanken, die er bringt, der Vollendung des einzelnen und der Vollendung der Kirche, fehlt das Pathos jener Spannung, mit der man in dem noch währenden Kampfe zwischen Gottes Reich und der Satansmacht steht. Die Eschatologie teilt stets und so auch bei Schleiermacher das Schicksal der Lehre von der Sünde, vom Übel, vom Satan, vom Wunder,

¹⁾ Vgl. M. Kähler, Dogm. Zeitfragen II², S. 504 f. Heilsgewißheit gibt es gar nicht ohne Hoffnung auf Christus. „Nicht als ein selbständiges Anderes erwächst die Hoffnung aus dem rechtfertigenden Glauben, sondern sie ist eine seiner Bewußtseinsformen, ohne die er in seiner biblischen Bestimmtheit gar nicht vorhanden wäre.“ Außerdem E. Schäfer, Theozentr. Theologie II, S. 285 f.

²⁾ Vgl. Brunner, Die Mystik und das Wort, S. 268—287, bes. 276 ff.

³⁾ Der christliche Glaube, 2. Aufl., § 99.

⁴⁾ Vgl. auch a. a. O. § 101, 2.

vom Gebet.¹⁾ Überall statt des urchristlichen Dualismus monistische Stimmung, überall statt der mächtigen biblischen Spannung auf das nahende Gericht, auf das Ende dieses Weltbestandes und das Hereinbrechen des Reiches vielmehr die ruhige Zuversicht zu dem fortschreitenden Gange der Entwicklung. An diesem Grundzuge ändert es nicht viel, wenn Schleiermacher schließlich die Vollendung doch

¹⁾ Für die ganz ungespannte, kampfflose Haltung der Frömmigkeit Schleiermachers bietet gerade seine Lehre vom Gebet bezeichnende Belege. § 146, 1: „Bedächten wir freilich das immer und trügen das in klarem Bewußtsein, daß wir doch auf jeden Fall entweder zur Ergebung oder zur Dankbarkeit kommen, welches beides Zustände sind, in denen sich die Teilnahme an der ungetrübten Seligkeit des Erlösers ausspricht, so daß wir in dieser Hinsicht unserer Sache vollkommen sicher sind: so sollte freilich die Kirche, ganz auf ihre Selbsttätigkeit gerichtet, sich des Wünschens ganz enthalten.“ Ja, im Grunde sind auch Ergebung und Dankbarkeit noch nicht die ideale Haltung, sondern nur Durchgangspunkte einer Bewegung: „so sollten auch Ergebung und Dankbarkeit verschwinden, indem die Kirche, alle Durchgangspunkte hinter sich lassend und nur die untrügliche Gewißheit des endlichen Erfolges festhaltend in der Freude an Gott zur vollkommenen Ruhe gelangt.“ Also schon für die irdische Kirche ist die vollkommene Ruhe der Freude an Gott der ideale Zustand. Das Beten — „Wünschen“ sagt Schl. — ist nur der religiöse Sonderfall des allgemein-menschlichen Zuges, sich die Möglichkeiten der Zukunft auszumalen und sich an die förderlichsten im Geiste zu hängen. Da Gebet und Tat immer zusammenhängen (vgl. Schl. selber § 147, 2), so entspricht der Schl'schen Zerstörung des kampfgeborenen Bittgebets durchaus die Kampf- und Spannungslosigkeit seiner Ethik. Die christliche Tat ist ja umschlossen von der „Entwicklung“ der Kirche, die stetig und sicher fortschreitet. Der Evolutionismus nimmt dem Ethos Schleiermachers den Kampfcharakter, das Wagen, den letzten Ernst und die Wucht der Entscheidung unter eschatologischem Zeichen. Es bleibt mir ein Rätsel, daß der große patriotische Prediger, der die Befreiungszeit nicht nur mit erlebt, sondern in tiefstem Kampfesernste mit gehandelt hat, die erlebte Wirklichkeit der Entscheidungstat und des mit dem Bösen kämpfenden, eschatologisch bestimmten Bittgebets so wenig in seine Theologie aufgenommen hat. Die Macht des idealistischen Entwicklungsgedankens war doch zu groß. Bei der „Entwicklung“ darf man, ihres sicheren Ganges gewiß, schon in ihrem Ende leben und ausruhen, bei der Erfassung der Geschichte als Kampf dagegen nur paradox, in der Vorwegnahme des Glaubens, mitten im schweren Ernste des Kampfes. Schleiermachers Vorwegnahme ist gänzlich unparadox, eher platonisch als paulinisch. Die scharfe Grenze zwischen der kämpfenden und der triumphierenden Kirche verwischt sich ihm: die normale innere Stimmung schon der „kämpfenden“ (aber sie kämpft eben bei Schl. nicht, sie

noch an eine Machttat Christi knüpft.¹⁾ Im Ganzen lebt diese Frömmigkeit und Theologie immer noch, wie einst der „Mystiker“ der „Reden“, sicher und unerschüttert ganz und gar in der Gegenwart und von der Gegenwart.

Für Ritschl ist bezeichnend, daß in seiner Definition des Christentums jede Erwähnung der Hoffnung und der eschatologischen Spannung fehlt. Darin liegt die besondere Unzulänglichkeit seines Begriffs vom Christentum. Ausdrücklich setzt Ritschl den „rein geistigen Begriff“ der Erlösung und des ewigen Lebens im Christentum energisch gegen den Realismus der alttestamentlichen Hoffnung ab.²⁾ Der Zusammenhang mit seiner Lehre von den Übeln, in der Schleiermachers Ansatz noch folgerichtiger durchgeführt wird, ist deutlich. Die Erlösung von der Welt besteht lediglich in der „Umstimmung“ hinsichtlich des Wertes der Übel,³⁾ also in dem Entstehen des Vorsetzungsglaubens als geistiger Herrschaft über die Welt. Diese Herrschaft oder „Freiheit“ des Christen ist „ewiges Leben“, und Ritschl liebt es, einseitig zu betonen, daß das ewige Leben im Neuen Testamente, bei Luther und in den lutherischen Bekenntnisschriften eine gegenwärtige Wirklichkeit bedeute.⁴⁾ Sogar Jesu Weltherrschaft, ein Merkmal seiner Gottheit, wird ausschließlich in seiner geistigen Weltüberwindung durch die Geduld gesehen.⁵⁾ Die

entwickelt sich!) Kirche soll die vollkommene Ruhe in der Freude an Gott, wie sie der „triumphierenden“ eignet, sein. Der Kampf ist verschlungen in den Sieg, vor der Zeit, der christliche Dualismus im monistischen Welt- und Geschichtsbilde untergegangen (nicht etwa „aufgehoben“).

¹⁾ § 160, 2: „daß, da die Vollendung der Kirche als Aufhören ihres schwan- kenden Werdens und Wachsens nur durch einen Sprung möglich ist, . . . dieser Sprung durchaus nur dürfte angesehen werden als ein Akt der könig- lichen Gewalt Christi.“ Ein Satz wie dieser zeigt immerhin, daß der Evo- lutionismus bei Schl. doch nicht unangefochten und unbegrenzt das Feld beherrscht, so gewiß er der Mächtigere ist.

²⁾ R. u. V. III⁴, S. 10. 429.

³⁾ S. 577.

⁴⁾ S. 94 f. 465 ff. (§ 52), bes. 477: „Ewiges Leben im Sinne des Christentums ist die im Bereich der göttlichen Gnade mögliche geistige Selbständigkeit, welche im Einklang mit Gottes Vorsetzung alle Dinge sich selbst unterwirft, so daß sie zu Mitteln der Seligkeit werden.“

⁵⁾ S. 429 ff.; Unterricht § 23.

Wunder bleiben außer Betracht, die Eschatologie tritt nicht in das Gesichtsfeld, das Bittgebet wird — durchaus folgerichtig wie bei Schleiermacher — gelähmt und vom Dankgebete nicht nur umschlossen, sondern geradezu verdrängt.¹⁾ Nun verkennen wir den hohen Wert der Gedanken Ritschls in ihrer Geschlossenheit nicht. Tatsächlich stellt aber seine im Gedanken der Freiheit von der Welt durch den Vorsehungsglauben gesammelte Auffassung des Christentums nur den einen Pol christlicher Weltbetrachtung dar. Im Vorsehungsglauben ist die Erfassung der Welt monistisch: alles Wirkliche, das Übel wie die Güter, ist in gleicher Weise in Gott begründet, Mittel seines Liebeshandelns mit uns und dadurch Moment seiner in allem gegenwärtigen Herrschaft (s. die Weltbetrachtung der axiologischen Eschatologie oben S. 35). Aber diese Deutung der Welt vom Gottesgedanken aus ist nicht vollständig. In polarer Spannung zu ihr steht die Beurteilung der Welt als Stätte der Sünde und des Todesgesetzes, das in den „Übeln“ erscheint. Ohne diesen Dualismus

¹⁾ R. u. D. III⁴ § 66. Ganz wie bei Schleiermacher wird die christliche Grundstimmung der Freude, als Folge der Versöhnung, gegen die „Spannung des Wünschens“ ausgespielt. S. 608: „In der Freude haben wir keine Wünsche, keine Spannung auf etwas, was erst erfüllt werden soll; oder wenn doch Wünsche sich regen, haben wir sie in der Freude, ohne die Unlust über ihre noch nicht eingetretene Erfüllung.“ Geradezu erschütternd tritt das Unverständnis für die Kampfespannung des Christenlebens und der in der Welt zeugenden Gemeinde S. 609 hervor: „Wenn man in der christlichen Gemeinde und in einem auf deren Förderung gerichteten Beruf sich gehemmt findet durch Vorurteil, Mißtrauen und Verleumdung, so ist es nicht angezeigt, gemäß dem überwiegenden Vorbilde der Psalmisten zu Gott zu rufen, daß er uns Recht verschaffe und die Gegner vernichte, damit wir ihm dann danken könnten“!! Was daran richtig ist (daß nämlich der von uns erbetene „Sieg“ andere Art hat als die von einigen Psalmen erbetene Vernichtung der Gegner), liegt am Tage, ist aber belanglos in unserem Zusammenhange. Denn Ritschl lehnt nicht nur die Feind-Psalmen ab, sondern scheint überhaupt nichts von dem Ernste des Kampfsgebetes zu wissen — man denke nur an Luthers mächtige Gebete für die kämpfende Sache des Evangeliums! Das alles hängt an der Stellung zum Dualismus der Geschichte und zur Eschatologie. Daß der Christ in der Freude steht, ist gewiß richtig, aber Ritschl übersah den paradoxen Charakter der Christenfreude, wie er ja auch gegen den Gedanken des Seelenleidens Jesu unter der Sünde der Welt meinte im Namen der johanneischen Freuden-Worte Christi kämpfen zu müssen (III⁴ S. 521 ff.).

darf jener Monismus nicht behauptet werden, so gewiß umgekehrt der Dualismus fortwährend im Vorsehungsglauben aufgehoben werden muß, und wäre es nur durch den Gedanken des Zornes Gottes. Dieser andere Pol erfafst die Welt der Sünde und des Todesverhängnisses als Begrenzung der Herrschaft Gottes. Der Vorsehungsglaube ruht in der Gewißheit der in allem Wirklichen waltenden Herrschaft Gottes, der christliche Dualismus schafft die eschatologische Spannung des Harrens auf Gottes erst kommende Herrschaft. Diese Polarität eines zwiefachen Gedankens der Herrschaft Gottes kehrt wieder in der Doppelhaltung des Christen zu der Welt der „Übel“: der gegenwärtigen Freiheit durch Geduld und dem „Seufzen“ nach der endlichen Freiheit.¹⁾ Bei Ritschl ist das letztere Moment über der mächtigen Betonung des ersteren zu kurz gekommen, die reale Erlösung von der Todeswelt hinter der rein geistigen Erlösung geradezu vergessen.²⁾ Sie darf aber in keiner Definition des Christentums fehlen. Es ist nicht richtig, mit Ritschl die christliche Erlösung rein spiritualistisch zu erfassen; dabei wird die Eschatologie übersehen. Hier (und nicht nur hier!) war der Pietismus, den Ritschl bekämpfte, ihm an Wahrheitsgehalt überlegen, trotz aller seiner Schwächen: er wahrte die eschatologische Spannung.

¹⁾ Ebenso kehrt die Polarität wieder in dem Verhältnis des „religiösen“ Wunders zum Naturwunder. Vom Vorsehungsglauben aus ist letzteres nicht nur unnötig, sondern, wie Schleiermacher gezeigt hat, geradezu religiös bedenklich. Der Gedanke des Wunders im strengen Sinne, insbesondere des Naturwunders, läßt sich nur im Zusammenhange der dualistischen Welterfassung begründen. Hier wird das Wunder nicht an dem wissenschaftlichen Naturbegriffe, dessen Wesen die formale Gesetzmäßigkeit ist, sondern an dem inhaltlichen religiösen Weltbegriffe gegensätzlich orientiert: als Durchbrechung des Gesetzes der Sünde und des Todes. Es gewinnt seine Bedeutung als eschatologisches Vorzeichen der hereinbrechenden völligen Gottesherrschaft und Welterlösung. Das ist der enge Zusammenhang des Wundergedankens mit der Eschatologie.

²⁾ Auch das „wir rühmen uns der Trübsale“ (Röm. 5, 3) wird von Ritschl doch nicht in seinem ursprünglichen Zusammenhange mit der Hoffnung (5, 4. 5), also der Eschatologie, zur Geltung gebracht. R. u. V. III S. 476.

Nunmehr bleibt uns nur die Aufgabe, die ariologische und die teleologische Gewißheit letzter Dinge ausdrücklich zusammenzustellen und das Verhältnis, in dem sie innerhalb des Christenlebens stehen, ins Licht zu setzen.¹⁾ Stillschweigend ist das schon in den letzten Abschnitten geschehen. Alles, was über Glauben und Hoffen, über das rein-eschatologische und das Diesseits-Christentum gesagt wurde, klärte zugleich das Verhältnis der ariologischen und teleologischen Eschatologie. Das Diesseits-Christentum, ariologisch gestimmt, bringt es nicht zu ernsthaft teleologischer Eschatologie; die rein-„eschatologische“ Theologie, voll höchster teleologischer Spannung, wird der ariologischen Gewißheit um das schon gegenwärtige ewige Leben nicht gerecht. Sowohl die Verschiedenheit der beiden Haltungen wie ihre unlösbare Zusammengehörigkeit ist damit im Grunde schon dargelegt.

Beides mag ausdrücklich noch einmal zur Sprache kommen, um der Zusammenfassung und letzten Begründung willen. Zunächst die Verschiedenheit der beiden Haltungen. Hier wie dort entsteht die Eschatologie an der Christustatsache. Aber in dem einen Falle ist das ewige Leben Gegenwartsbesitz, das Heute Gottes, in dem die Seele selig ruht, im anderen Falle Hoffnungsziel, dem unser weltgebundenes Christenleben in hoher Spannung der Sehnsucht entgegendrängt. Dort erscheint die Zukunft als unmittelbar gewisse Behauptung, Bewährung, Enthüllung des gegenwärtigen, zeit- und todüberlegenen Lebensstandes, hier als Vollendung, Erlösung, Entspannung des in sich selbst schmerzlich-paradoxen Christenlebens. Dort ist Einheit, Zusammenhang des Kommenden und des Gegenwärtigen entscheidend, hier der Gegensatz. Hier sind die Bekenntnisse kampfgeladen und

¹⁾ Vgl. auch Koepp, *Die Welt der Ewigkeit*, 1921, S. 15 ff. 22 ff. Aber bei Koepp kommt das Verhältnis der gegenwärtigen Ewigkeitserfahrung zur Hoffnung noch nicht in seiner vollen paradoxen Tiefe zur Geltung, weil er die teleologische Spannung des Hoffens verschweigt und überhaupt den Unterschied zwischen ariologischer und teleologischer Art der Eschatologie nicht deutlich vollzieht. — Bei Mezger (*Die christl. Hoffnung*, S. 71—82) ist Unterschied und Zusammengehörigkeit der zwei Ewigkeitsgedanken, des ariologischen und des teleologischen, deutlich ausgesprochen.

kampfbewußt, dort reden sie die Sprache eines Sieges, in den jede Krisis aufgelöst ist. Das eine Mal weiß man sich am Ziel, das andere Mal ist man mitten im gespannten Laufen.

Schildern wir zwei gleichberechtigte Arten von Christentum? Man könnte einen Augenblick auf den Gedanken kommen, etwa Johannes und Paulus einander gegenüberzustellen. Aber mag immer bei Johannes das Haben, bei Paulus das Warten als Grundstimmung des Christentums vorzuherrschen scheinen — bei beiden findet sich doch die eine wie die andere Eschatologie, und je mehr man sich vertieft, desto zurückhaltender wird man in der Kontrastierung. Gewiß ist der zunächst ins Ohr fallende Ton im Johannesevangelium derjenige gegenwärtigen Lebensbeseßes in der „mystischen“ Christusgemeinschaft. Aber darf man darüber den schweren Druck des Gegensatzes zur „Welt“, der durch die Abschiedsreden und den ersten Brief geht, ferner das *οὐκ ὄντως ἐφανερώθη*¹⁾ und die Antichristforge des Briefes vergessen? Auch das johanneische Christentum lebt nicht nur in der gegenwärtigen Ewigkeit, sondern auch in kampfgeborener Vollendungssehnsucht.²⁾ Und auf der anderen Seite stammt doch die johanneische „Christusmystik“ von Paulus. Freilich ist das „durch Hoffnung sind wir gerettet“³⁾ für den paulinischen Christenstand besonders bezeichnend. Aber der gleiche Paulus nennt Christus seinen gegenwärtigen Lebensinhalt und wagt in dem nämlichen Briefe, der hernach vom Stückwerk redet, die großen Sätze vom Geiste, kraft dessen der Christ, gleichsam an Gottes Selbst-erkenntnis beteiligt, auch die Tiefen der Gottheit erforscht.⁴⁾ Bei Paulus wie bei Johannes ist der neue Äon zugleich da und doch noch nicht da.

Schon dieser Befund⁵⁾ drängt den Gedanken auf, daß es sich

¹⁾ 1. Joh. 3, 2.

²⁾ Man denke für die Stimmung der Weltangst und Sorge um die Bewahrung des Christenstandes in der Welt nur an das hochpriesterliche Gebet. Vgl. auch Schäfer, Geistproblem, 1924, S. 149, A. 2.

³⁾ Röm. 8, 24.

⁴⁾ 1. Kor. 2, 10 ff.

⁵⁾ Zum neuteft. Tatbestande vgl. auch E. Paulus, Das Christusproblem, 1920, S. 17 ff., und H. E. Webers Bemerkungen über die johanneischen Schriften (Aus

hier um zwei notwendige Pole alles Christenlebens handelt.¹⁾ Wohl kann in bestimmter Zeit der Geschichte bei der Gemeinde im ganzen der eine vorherrschen oder innerhalb ihrer der Grundton des Christenlebens je nach Individualität, Temperament, Führung der einzelnen verschieden sein, ja im Einzelleben selber werden Perioden des Überwiegens sicherer Gegenwartsfreude in Christus, da die Spannung des Sehns nach Vollendung ganz aufgehoben scheint, und solche des Überwiegens der aus schmerzlichem „Noch nicht“ im Kampfe aufsteigenden Hoffnung, die nur vorwärtsschaut, einander abwechseln dürfen. Aber beide Pole gehören zur Gesundheit des Christenlebens, jeder für sich allein bedeutet krankes Christentum.

Mit diesem normativen Satz gehen wir über jede religionspsychologische Erwägung weit hinaus.²⁾ Denn die Religionspsychologie

Schrift und Geschichte, 1922, S. 64): „Die gespannte Hoffnung (der Apokalypse) ist die eine Einstellung, die Glaubensmythik des Evangeliums ist die andere. Kommt lebendige christliche Frömmigkeit über die Doppelheit hinaus? Gott ist der Herr der Welt und ist es noch nicht.“ Für die oben vertretene Paulus-Auffassung spricht auch die Tatsache, daß die Forschung Paulus bald von der Eschatologie, bald von der „Mythik“ aus zu begreifen unternahm. — Zum Verhältnis der „Glaubensmythik“ und der Eschatologie überhaupt s. H. E. Weber, Das Geisteserbe der Gegenwart und die Theologie, 1925, S. 94.

¹⁾ Daher trägt auch der Versuch der Historiker, die teleologischen Züge im N. T. als das jüdische Erbe, die ariologischen (Johannes bes.) als „Hellenisierung“ aufzufassen (wieviel immer daran richtig sein mag), für die theologische Erörterung der christlichen Hoffnung gar nichts aus. Ihr drängen sich die beiden Seiten aus dem Wesen der Sache, nämlich der biblischen Heilserfahrung, auf.

²⁾ G. Wobbermin (Wesen und Wahrheit des Christentums, 1925, S. 253, A. 1) beanstandet diesen Satz und findet, daß in Wirklichkeit meine theologische Methode „ganz wesentlich in der Richtung religionspsychologischer Betrachtung“ liege. Ich muß beides ablehnen, so sehr mich Wobbermins Anerkennung meines Entwurfes und unsere wesentliche Zusammenstimmung in der Eschatologie freut. Obwohl ich keineswegs, wie W. meint, unter „Religionspsychologie“ nur „die Einzeldisziplin empirischer Psychologie des religiösen Lebens“ verstehe, sondern von dieser z. B. W.s eigene „religionspsychologische“ Methode zu unterscheiden vermag (wobei ich freilich die von Paul Tillich, Religionsphilosophie [die Philosophie in ihren Einzelgebieten, S. 776 f.] erhobenen Bedenken gegen sie teile), kann ich meine eigene Methode in der Eschatologie unter keinen Umständen psychologisch nennen, ebenso wenig die Gedankenbildung in W.s eschatologischer Skizze. Religionspsychologische Rückstände in der 1. Aufl. dieses Buches (S. 36—38) sind jetzt bewußt getilgt. Die vorliegende und, von

erzeugt keinen eigenen Maßstab für die Krankheit oder Gesundheit christlicher Frömmigkeit. Sie ist in dieser Beziehung, wenn sie überhaupt Werturteile fällen will, von der systematischen Theologie abhängig. Demgemäß kann auch uns an dieser Stelle noch nicht der historische Befund, vom Neuen Testamente bis in das Gegenwartschristentum hinein, über die Notwendigkeit der Polarität beruhigen. Wir müssen systematisch zeigen, wie sie in einer unentrinnbaren Doppelseitigkeit der Gottestat oder Gotteserfahrung selber ihren Grund hat. Dieser Nachweis kann nun in nichts anderem bestehen als in dem Wiederholen der schon ausgesprochenen Formel für das Wesen der Christustatsache: Gott in der Geschichte! Gott ist da und handelt — das ist immer etwas Ganzes. Gott ist in der Geschichte da und handelt — das bleibt immer Paradoxon, Kampf und harrt des Ganzen. Gottes Tat ruft nach Vollendung, weil sie vollendet ist. Die Gemeinschaft mit ihm ist vollkommen und unvollkommen zugleich. Christus, der gekommen und alle Tage bei uns ist, ist zugleich der erst Kommende. Wir stoßen auf das Grundproblem unserer Gottesbeziehung: Ewigkeit und Zeit. Wo immer Gott mit uns handelt, treten wir auf den Boden der Ewigkeit, können in dem, was er uns eröffnet, als im Vollendeten leben und jenseits alles fortwährenden geschichtlichen Kämpfens und Stückwerks im ewigen Siege stehen.¹⁾ Und wo immer Gott mit uns handelt,

der soeben genannten Stelle abgesehen, auch meine frühere Darstellung ist überall Analyse des Sinnes des Christusglaubens und der sinnhaften (nicht „psychologischen“) Notwendigkeit, mit der er zum Hoffen wird. Es ist m. E. unmöglich, diese systematische Methode als „religionspsychologisch“ zu bezeichnen oder umgekehrt die von W. dargestellte, wirklich religionspsychologische Methode als „einheitliche Methode der syst. Theologie“ zu empfehlen (Syst. Theol. nach religionspsychologischer Methode, I, 1913, S. 353 ff.). Die „Spannungen“ und „Polaritäten“, von denen meine Darstellung oft redet, finde ich in der Sache, nicht in der „Psyche“. Meine Eschatologie macht, wie alle systematische Theologie, den Versuch, die „innere Dialektik der Sache“ (um auch einmal mit K. Barth zu reden), die Logik des Glaubens zu entfalten, vom Gottesgedanken, vom Sinne der Christustatsache aus zu denken — welchen Sinn hat es, dieses Verfahren „religionspsychologisch“ zu nennen?

¹⁾ E. Schäfer, Geistproblem, S. 199: „Man ist wirklich in der Form des Glaubens am Ziel der Geschichte. Aber immer nur in der Form des trauenden Glaubens.“

können wir doch wieder von der Geschichtlichkeit unseres durch ihn ergriffenen Lebens weder theoretisch noch praktisch absehen, sondern durchleben gerade vor ihm und von ihm aus die Merkmale des Geschichtlichen: das Leben als Kampf, als Ringen von Möglichkeiten, als Noch-ausstehen der ganzen Entscheidung und des Sieges. Beides hängt an dem Einen: Gemeinschaft mit Gott in der Geschichte; anders ausgedrückt: ewiges Leben in der Geschichte. Die Doppelseitigkeit dieser Tatsache beschäftigt uns durch die ganze Dogmatik hindurch.

Nun ist begründet, warum die Theologie vom ewigen Leben nicht anders als in der Doppelgestalt axiologischer und teleologischer Eschatologie handeln kann und inwiefern diese beiden Formen aufs engste zusammengehören. Teleologische Eschatologie entsteht, weil die Heilsgegenwart, in der die axiologischen Gedanken leben, paradox ist. In Abkürzung gesprochen: teleologische Eschatologie hat ihren Grund an dem paradoxen, dem Glaubens-Charakter der axiologischen (s. S. 36).¹⁾ Nur im Zusammenhange mit der anderen, in der lebendigen Spannung zu ihr, hat jede der beiden ihr Recht. Nun ist verständlich, warum wir Fertige und Harrende in Einem, Ausruhende und Eilende, Gelöste und Gespannte, Siegesjubelnde und „Seufzende“ zugleich sind.²⁾ Mehr noch: warum Gegenwartsfreude und Himmelssehnsucht, Lebensfreudigkeit und Sterbensfreudigkeit im reifen Christenleben sich gegenseitig nicht verdrängen oder schwächen, sondern miteinander, aneinander wachsen und einander rechtfertigen. Je größer uns Christus wird, desto reicher ist unsere Gegenwart, desto sehnsüchtiger wird zugleich das Ausschauen nach seinem ganzen

¹⁾ Es wird klar geworden sein, daß meine Behauptung einer axiologischen Eschatologie nicht als Abgleiten in die Mystik verdächtigt werden darf. Im Glauben haben wir ewiges Leben — darin liegt das Recht axiologischer Eschatologie, darin aber zugleich die Bedingung ihres Rechts, nämlich der Zusammenhang mit teleologischer Eschatologie. Die mystische axiologische Eschatologie ist von der christlichen dadurch unterschieden, daß ihr der spannungsvolle Zusammenhang mit der teleologischen Eschatologie, d. h. also der Glaubenscharakter fehlt.

²⁾ Luther: „Alle das Leben, das ein rechtgläubiger Christ führt, ist nicht mehr denn ein Warten auf die Offenbarung der Seligkeit, die er schon hat“ (s. Ihmels, Das Christentum Luthers, 1917, S. 24).

Siege. Weil wir im Glauben an Christus schon am Ziele sind, laufen wir nach dem Ziel. Weil wir mit Christus auferstanden sind, suchen wir, im Verlangen der Sehnsucht und im Ernste der Heiligung, „was droben ist“. Weil wir mit ihm gestorben sind, und je mehr uns das gewiß ist, töten wir, in der Spannung des „Noch nicht“, unsere „Glieder, die auf Erden sind“ und warten sehnsüchtig des Todesgerichtes (Kol. 3, 1 ff.). Weil das Alte vergangen und alles neu geworden ist (2. Kor. 5, 17), warten wir auf den Tag des „Siehe, ich mache alles neu“ (Offenb. 21, 5). Weil wir in Christus „neue Kreatur“ sind, harren wir dessen, der uns neu-schaffe. Weil der Tod überwunden ist, schauen wir nach dem Abtun des „letzten Feindes“ (1. Kor. 15, 26) aus. „Es ist alles geschenkt und alles noch zu erringen“ (E. Hirsch). Wir begreifen nun die Zusammengehörigkeit der beiden Pole unserer lutherischen Gesangsbücher: der Jesuslieder völliger Gegenwartsfreude — und der Pilgerlieder des Heimwehs, der Kampfesbitten aus heißer Vollendungs- und Siegessehnsucht (wie G. Arnolds „O Durchbrecher aller Bande“). Man kommt diesem Nebeneinander weder durch den Hinweis auf die verschiedenen Individualitäten der Sänger (denn die gleichen singen beide Töne!) noch durch die Deutung aus Höhen und Tiefen des Christenlebens bei. Bei letzterem handelt es sich immer noch um ein psychologisches Nacheinander, und die ganze Schärfe der Paradoxie, die in jedem Augenblicke beide Bekenntnisse möglich macht (denn wir leben wirklich zugleich in der Ewigkeit und nicht in der Ewigkeit!), ist noch nicht begriffen. Wir sagen nicht, daß jederzeit beide Pole zugleich im Bewußtsein vorhanden sind (das ist eine psychologische Frage: die Paradoxie unseres Lebens drückt sich psychologisch gern in dem Nacheinander polarer Stimmungen aus, doch können beide sich im gleichen Zeitpunkte tief durchdringen und einander fordern!), aber wir behaupten, daß jeder vollständige Moment des Christenstandes nur in beiden Gedanken zugleich sich seiner Bedeutung nach ausdrücken läßt. Der psychologische Tatbestand mit seinen verschiedenen Möglichkeiten bleibt uns hier ganz gleichgültig. Er hat es ja immer nur mit der Widerspiegelung dessen, um das es uns hier geht, im Bewußtsein zu tun. Wir meinen die meta-psychologische, durchaus objektiv-wesentliche Doppel-

beziehung und =bedeutung der gleichen und selben christlichen Lebensmomente: als die in der Geschichte um den Sieg Kämpfenden stehen wir auf dem Boden der Ewigkeit; das Hoffen selber ist ewiges Leben. So völlig durchdringen sich die beiden Beziehungen.¹⁾ Wir haben wahrhaftig und gewiß gegenwärtiges ewiges Leben, denn der Geist wohnt in uns. Aber die Form, in der ewiges Leben, d. h. Gottes Geist, geschichtlichen Personen einwohnen kann, ist allein der Kampf des Glaubens und die Spannung der Hoffnung. Wir rühren mit diesem Satze zugleich an die christologische Hauptfrage nach der Gottheit Christi, wie nur angedeutet sei. Jedenfalls also ist unter der Polarität des Christenlebens nicht ein Wechsel kampfsentrückter, mystischer Ewigkeitschau und harten Kämpfens in Ewigkeitshoffnung zu verstehen; überhaupt nicht auf eine zwiefache Stimmung, sondern auf die Doppelbeziehung, die Durchdringung zweier Dimensionen kommt es zuletzt an.

Damit stoßen wir dann noch einmal auf die eigentümliche Schwierigkeit des christlichen Ewigkeitsbegriffes, wie sie im voraus angedeutet wurde. Die Polarität der Ewigkeitsbeziehung des Christen stellt sich begrifflich als ein dialektisches Verhältnis von Ewigkeit und Geschichte dar.²⁾ Die Ewigkeit ist einerseits ein in der Geschichte erlebtes Jenseits aller Geschichte (das Übergeschichtliche), andererseits eine in der Geschichte erhaltene „Vollendung“ aller Geschichte, ihre Aufhebung, die doch ihren Ertrag darstellt (das — symbolisch gesprochen — Nachgeschichtliche).³⁾ In diesem paradoxen Verhältnis

¹⁾ Der Christ lebt ewiges Leben auch in der Buße, also nicht nur auf „Höhepunkten“, sondern auch in Tiefen — freilich nicht um der Tiefen als solcher willen, sondern durch das Leiden, „Seufzen“ und Heimbegehren, mit dem er Tiefen durchlebt. Das Heimweh des Christen ist ewiges Leben in der Geschichte.

²⁾ Verwandte Gedanken s. bei K. Heim, Leitfaden der Dogmatik II³, S. 86 ff.

³⁾ Für die Doppelbeziehung des Christen zu den „letzten Dingen“ und für den Doppelsinn des „Ewigen“ s. M. Kähler, Dogmatische Zeitfragen II², S. 521: „Für den Christenwandel sind der neuest. Verkündigung ‚ewig‘ und ‚künftig‘ Wechselbegriffe.“ „Die letzten Dinge göttlicher Verheißung sind eben nicht bloß letzte, künftige. Viel gewisser als der Dichter darf der Christ bekennen: ich weiß es, sie sind ewig, denn sie sind. . . Sie sind; und nur für uns, dem Vollbesitze nach und zu ihrer unabweisbaren Offenbarung, sind sie künftig. So bitten wir: dein Reich, das in und mit Christo gekommen, es komme!“ usw.

von Ewigkeit und Geschichte, wie es darin erscheint, daß die Ewigkeit vom Standort der Geschichte aus zwiefach definiert werden muß, kehrt nur das eine Grundgeheimnis der Religion wieder: Gott und die Geschichte. Der Übergeschichtliche setzt und waltet eine Geschichte, deren „Ertrag“ vor ihm gilt und in die „Ewigkeit“ mündet. Anders ausgedrückt: der von Ewigkeit zu Ewigkeit Herrschende setzt eine Geschichte, in der er um die Herrschaft ringt. Es ist das Geheimnis seiner Liebe, das unsere Gedanken in tiefe Not bringt. Denn darin liegt das immer wieder berührte Rätsel für unser Denken: der Ewige ist die Liebe, d. h. er geht eine Geschichte mit persönlichen Geistern ein.

Abgrenzung.

Drittes Kapitel.

Die Vollendung und das Ende der Geschichte.

(Kritik aller endgeschichtlichen Eschatologie.)

Es geht in diesem Kapitel nur um Folgerungen aus dem vorigen. Für jeden Mitdenkenden ergeben sie sich aus dem bisherigen zwingend. Aber so selbstverständlich sie sind, so ernst treten wir mit ihnen in Gegensatz gegen die heute vorherrschenden Formen der Eschatologie, wie sie unter biblizistischen und philosophischen Einflüssen innerhalb und außerhalb der Kirche lebendig sind und den Anspruch erheben, „biblische“ oder „urchristliche“ Eschatologie zu sein.¹⁾ Ihnen gegenüber müssen wir daher unsere Folgerungen ausdrücklich aussprechen, um ihre Tragweite sichtbar zu machen.

Aller Auseinandersetzung und Kritik der anderen mögen dieses Mal unsere Sätze voraufgehen. Die teleologische Eschatologie hat es ohne Frage mit der Vollendung der Geschichte zu tun, also irgendwie auch mit dem Ertrage der Geschichte (obgleich „Vollendung“ und „Ertrag“ nicht das Gleiche sind und die Vollendung den Ertrag weit überbietet). Aber der Ertrag der Geschichte liegt nicht in ihrem zeitlichen Endzustande vor, sondern wird in dem Jenseits der Geschichte erhoben. Und die Vollendung der Geschichte ist weder als ein geschichtlicher Endzustand zu denken noch in besondere Beziehung zu diesem zu setzen. Die Geschichte hat wohl ein Ende, aber kein

¹⁾ Für meine Bestreitung der endgeschichtlichen Eschatologie habe ich viel von E. Hirschs Kritik des Evolutionismus und ihrer Ausdehnung auf „die Keimzelle der ganzen Anschauung, die urchristliche Anschauung vom Endreiche“ gelernt. (Deutschlands Schicksal, 1920, S. 52.) Vgl. neuestens auch die „Grundlegung einer christlichen Geschichtsphilosophie“, 3. Aufl. 1925, S. 213 ff., 1. Bej. S. 227 ff.

geschichtliches Endziel. Die „letzten Dinge“ haben daher mit der letzten Periode der Geschichte nichts zu tun. Die Eschatologie ist an der Frage nach dem geschichtlichen Endzustande nicht interessiert. Sie hat also auch nicht die Aufgabe, Aussagen über eine zu erwartende Entwicklung oder über eine Abfolge von Perioden der Geschichte zu machen. Sie ist keine Apokalyptik.

Mit diesen Sätzen grenzen wir uns scharf gegen alle Formen der endgeschichtlichen Eschatologie ab. Tatsächlich ist die Eschatologie von Haus aus als Lehre von einem geschichtlichen Idealzustande aufgetreten. Auch die biblische Enderwartung setzt so ein. Das Zukunftsbild der israelitischen Propheten ist, trotz übergeschichtlicher Züge, zunächst endgeschichtlich=realistisch, also diesseitig gedacht. Als dann später die personalistische Eschatologie mit ihrer notwendig übergeschichtlichen Art in den Gesichtskreis tritt, bedeutet der Chiliasmus, als Annahme eines Zwischenreiches auf Erden, eine Verbindung beider Gedankenreihen: er bietet die Möglichkeit, die übergeschichtlich=jenseitige Form der Hoffnung und die endgeschichtlich=diesseitige durch Verteilung auf zwei Stadien gleichzeitig zu behaupten. Das ist der Sinn des Chiliasmus, wie er zuerst im Parsismus, dann in der jüdischen Apokalyptik (Henoch, 4. Esra, Baruch=Apokalypse) vertreten wird. — Auch Jesu Erwartung des Reiches kleidet sich, mindestens im Ausdruck, in die endgeschichtlich=diesseitige Form, obgleich der tiefste Inhalt seiner Reichshoffnung und Worte wie Mark. 12, 18—27 auf einen übergeschichtlichen Vollendungszustand führen.¹⁾ Das Urchristentum erwartet eine ge-

¹⁾ Vgl. P. Wernle, Jesus, 2. Aufl., S. 205 ff., bes. 219. Wer bei Jesus für unsere Frage eine autoritative Antwort sucht, kommt nicht auf seine Kosten. Gerade das Nebeneinander des Realistisch=Diesseitigen und des übergeschichtlichen ist für ihn bezeichnend und gibt einen starken Eindruck von seiner ganz untheoretischen, „undogmatischen“ Gesammeltheit auf die Gotteserwartung selber nach ihrem wesentlichen Inhalte. Es scheint mir daher ebenso verfehlt, mit E. Haupt (Die eschat. Aussagen Jesu 1895) Jesu Zukunftsbild als rein überweltlich von ihm gedacht zu behaupten, wie andererseits in modernem „eschatologischen“ Verständnis nur das Endgeschichtlich=Diesseitige bei Jesus zu betonen. Vollends ist es unmöglich, die Jesusworte nach Seiten der formalen Struktur des Zukunftsbildes im einen oder anderen Sinne als theologische Autorität zu verwenden. Die Entscheidung muß hier von der Sache aus, d. h. von dem

schichtliche Periode der vollkommenen Herrschaft Christi auf Erden, ist also chiliastisch bestimmt. Im Verlaufe der Kirchengeschichte wurde diese Form der Hoffnung stark zurückgedrängt.¹⁾ Griechisches Empfinden und Denken widerstrebte ihr. Dazu kam dann um 400 die folgenreiche geschichtsphilosophische Tat des Theonius und Augustinus: die Verlegung des tausendjährigen Reiches aus der Zukunft in die Gegenwart, seine Gleichsetzung mit der hierarchischen Kirche. Demzufolge ging im Mittelalter das Interesse ganz einseitig auf die personalistische Eschatologie, Zwischenzustand, Segefeuer, Gericht, Hölle, ewiges Leben, also auf das Jenseitige. Nur im Dunkeln lebten die durch Augustin verdrängten apokalyptischen Ideen fort, bis sie durch Joachim von Floris und seine Anhänger zu neuer, mächtiger Wirkungskraft, vor allem bei den Hussiten und Täufern, kamen. Auch in Luthers Theologie ist — man denke nur an die Lebendigkeit seiner Antichristvorstellung — der apokalyptische Zug unverkennbar. Aber der an der biblischen Prophetie, zumal des Alten Testaments, sich nährenden Chiliasmus der Täufer schreckte die Reformatoren von endgeschichtlicher Lehrbildung ab. Vollends im Altprotestantismus des 17. Jahrhunderts tritt das endgeschichtliche Interesse, samt der „Reichs“-Erwartung überhaupt, ganz zurück. Die Hoffnung wird mehr und mehr nur individualistisch-jenseitig.²⁾

Erst die reformierte „Söderal“- , mehr noch die „Reichs“-Theologie des Coccejus und der von ihm stark beeinflusste süddeutsche Pietismus brachten der Kirche die Wiederbelebung der urchristlichen Erwartung eines diesseitigen Endreiches.³⁾ In der „Reichstheologie“ der Württemberger Bengel und Oetinger und bei deren Schülern im 19. Jahrhundert wie Menken, J. T. Beck und Auberlen erreichte die Bewegung, die sich bewußt war, eine Schranke der reformatorischen Theologie zu überwinden, ihren Höhepunkt. Ihr stärkster Ausdruck war die Wiederbelebung des Chiliasmus,

Inhalte der in und von Christus lebenden Hoffnung aus in systematischer Befinnung selbständig gewonnen werden.

¹⁾ Vgl. den Artikel „Chiliasmus“ in RE.⁹

²⁾ Vgl. mein Heft „Der Friedhof unserer Väter“, 2. Aufl., S. 123 ff.

³⁾ Vgl. meine Prinzipien der reformierten Dogmatik, 1914, S. 166 f.; G. Schrenk, Gottesreich und Bund im älteren Protestantismus, 1923.

für die vor allem Auberlen viel bedeutet hat.¹⁾ Auch lutherische Theologen wie die Erlanger Hofmann und Frank wurden, der lutherischen Tradition zuwider, von der „biblischen Geschichtsphilosophie“ in ihren Bann gezogen. Und heute herrscht sie überall, wo die pietistischen und biblizistischen Traditionen lebendig sind, bis weit in die Theologenkreise hinein.²⁾ Insbesondere durch Blumhardt, Vater und Sohn, ist die Erwartung des „Reiches Gottes auf Erden“ für die Schweizer Religiös-Sozialen, vor allem für Ragaz und seinen Kreis, entscheidend wichtig geworden: „Das Ziel Gottes ist das Diesseits.“³⁾

Längst hat man bemerkt, daß die Geschichtsauffassung des deutschen Idealismus der „biblischen Geschichtsphilosophie“ in wesentlichen Zügen verwandt ist. Die Verwandtschaft hat ihren Grund in

¹⁾ Der Prophet Daniel und die Offenbarung Johannis in ihrem gegenseitigen Verhältnis betrachtet, 3. Aufl. 1874, bes. S. 203—230; 331—365. Die ausgesprochen „eschatologische Weltanschauung“ Auberlens und der ihm nahestehenden Theologen war nicht nur durch den Biblizismus und das Erbe der Württemberger heilsgeschichtlichen Theologie, sondern sehr wesentlich auch durch die Erfahrungen des Jahres 1848 bestimmt (Aub. S. XV). — Vgl. auch den Bericht M. Kählers über jene Zeit (M. Kähler, Theologe und Christ, 1926, S. 166 f.). Auch Dogmat. Zeitfr. II², S. 494 f., wo es vom süddeutschen Biblizismus heißt: „In den süddeutschen Schulen bestimmte die biblische Eschatologie die Gedankenbildung; man war sich bewußt, eine Versäumnis der reformatorischen Dogmatik nachzuholen, wenn man in dem Jahrhundert der evangelischen Mission sich nicht begnügte, aus dem Schriftworte ‚das lösende Wort für das Rätsel des Einzellebens‘ zu holen, sondern auch ‚das lösende Wort des Welträtsels‘, der Geschichte darin fand (Auberlen), eben in seiner Eschatologie.“

²⁾ An populären Schriften dieser Art sind etwa zu nennen: B. Keller, Die Offenbarung des Johannes, für bibelforschende Christen erklärt, 7. Aufl. 1921; derselbe, Zukunftsbilder aus dem prophetischen Wort, 1921. — Franz Spemann, Jerusalem, Wittenberg und Rom (ohne Jahr). — Ernst Lohmann, Das Gottesreich, 1923. — Böhmerle, Zeit- und Ewigkeitsfragen im Lichte der Bibel. — Ströter, Gottes Plan für dieses Zeitalter³, 1920; Die Allversöhnung in Christus, 1920. Vgl. aber auch den Lutheraner Bezzel, Die Offenbarung Johannis, 1920, S. 117 ff. — Im Ganzen lebt der Biblizismus dieser Art ausschließlich von den Gedanken Bengels, Oetingers und Auberlens.

³⁾ L. Ragaz, Der Kampf um das Reich Gottes in Blumhardt, Vater und Sohn — und weiter! 1922.

deutlichen historischen Zusammenhängen.¹⁾ Der „philosophische Chiliasmus“²⁾ des idealistischen Entwicklungsglaubens ist nichts als eine Säkularisierung des theologischen,³⁾ wie er im württembergischen Biblizismus seine wirksamste Gestalt fand. Beide tragen denn auch formal die gleichen Züge. Allerdings ist die Geschichtsansicht der Philosophen im Gegensatz zu der christlichen Erwartung eines Wunderaktes Gottes vielmehr Evolutionismus, d. h. man erwartet die Verwirklichung des Ideals innerhalb der Geschichte durch die Entwicklung selbst und ihre Fortschrittstendenz.⁴⁾ Aber wir dürfen über dieser tiefen Verschiedenheit, die meist ausschließlich betont wird, die Gleichartigkeit nicht übersehen. Sie liegt in dem Interesse an dem geschichtlichen Endzustande als der Vollendung. Ob es sich um die supranatural begonnene und endende „Heilsgeschichte“ oder um die „Entwicklung“ handelt, ob der Prozeß einen sicheren allgemeinen Aufstieg bedeutet oder, dialektisch gedacht, durch Widerstreit hindurch, vielleicht gar zur höchsten Verschärfung und katastrophalen Aufhebung desselben führt, ob die Vollendung in dem immanenten, endzeitlichen Ertrage der Geschichte oder in seiner supranaturalen Überbietung, Verklärung, ja Überwindung besteht — überall erkennt man in dem Geschichtsprozesse ein fortschreitendes Werden, dessen Richtung die Längendimensionale, dessen Ziel als geschichtlicher Idealzustand zu denken ist. Die breite Wirkung dieser Geschichtsauffassung liegt am Tage. Durch Hegels Erben und Antipoden Karl Marx wurde sie das Dogma der sozialistischen Bewegung. Und als allgemeiner Fortschrittsglaube, der das Paradies und die

¹⁾ Vgl. Fr. Gerlich, Der Kommunismus als Lehre vom tausendjährigen Reich, München 1920. Dieses lehrreiche Buch zeigt, wie Lessings Entwicklungs-idee indirekt (Leibniz!) und direkt auf das Stärkste von dem pietistischen Chiliasmus abhängig ist, besonders wahrscheinlich von Bengel, obgleich er ihn nicht zitiert. Ebenso werden bei Kant christlich-chiliasmatische Einflüsse behauptet. „Die Geschichtsphilosophie eines Lessing, Kant, Fichte, Hegel, Marx und Engels ist geschichtlich auf das Stärkste abhängig von christlich-chiliasmatischen Gedankengängen der Arndt, Coccejus, Spener, Zinzendorf“ (150).

²⁾ Kant hat seine Geschichtsauffassung ausdrücklich als eine Art von Chiliasmus bezeichnet. Werke, Band VIII, S. 27.

³⁾ Vgl. auch E. Troeltsch, Der Historismus, 1922, S. 57.

⁴⁾ Vgl. Th. Siegfried, ZThK. 1923, S. 363 f.

Vollkommenheit am Ende der Geschichte erwartete oder jedenfalls die Geschichte als endlosen Aufstieg zu höherem Leben beurteilte, war sie seit der Aufklärung das festeste Dogma unserer Gesellschaft.¹⁾

Die geschichtsphilosophische Struktur des sozialistischen und die des urchristlich-chiliasitischen Zukunftsbildes erweisen sich als trotz aller Differenzen formal so verwandt, daß der religiöse Sozialismus den Versuch machen konnte, die sozialistische Erwartung religiös-urchristlich einzukleiden oder gar nur zum Bewußtsein ihrer unbewußten Urchristlichkeit als echter Reich-Gottes-Erwartung zu bringen, und daß er von der anderen Seite die angeblich individualistisch und „religiös“=spiritualistisch entartete christliche Eschatologie mit Hilfe sozialistischer Gedanken zu ihrem ursprünglichen sozialen und diesseitigen Realismus zurückzuführen unternahm, aus der falschen Transzendenz einer „religiösen“ Hoffnung zu der Weltlichkeit umfassender Reichs-Erwartung.²⁾ Für die meisten Religiös-Sozialen

¹⁾ Bezeichnend etwa W. Ostwald, Monist. Sonntagspredigten I, S. 9 ff.: Die Wissenschaft verlegt das goldene Zeitalter nicht in die Vergangenheit, sondern in die Zukunft. Sie huldigt dem ethischen Optimismus oder besser „Meliorismus“. — Welcher Abgrund zwischen den Plattheiten Ostwalds und dem tiefen Entwicklungsgedanken des Idealismus klappt, brauche ich nicht erst aufzuzeigen. Es kommt uns hier aber auf die unleugbare formale Verwandtschaft in einem wesentlichen Zuge an.

²⁾ In den „sozialistischen Monatsheften“ ist man neuerdings dem Verhältnis der sozialistischen zu der jüdisch-urchristlichen Eschatologie mehrfach nachgegangen. Vgl. 1922, S. 22 ff., Adolf Alwöhn, Die Botschaft vom Reich Gottes. Es besteht „eine große Verwandtschaft zwischen Reichgotteshoffnung und Zukunftsstaats-erwartung“, trotz gewaltiger Unterschiede, die durch die völlig veränderte Kulturlage weitgehend erklärt werden, wie „das wissenschaftliche Gewand der neuen Reichgotteshoffnung“, die „nicht religiöse Darstellung der sozialistischen Erwartungen“ usw. „Erst der Sozialismus brachte ein eigentümliches Wiedererwachen der alten (urchristlichen, in der Kirche erstarrten) Hoffnung auf einen endzeitlichen Glückszustand der Menschheit und der Welt.“ Ähnlich reden die Religiös-Sozialen allermest, auch Paul Rohrbach, Gottes Herrschaft auf Erden, 1921. Der „wissenschaftliche“ Marxismus will freilich von dieser Beziehung nichts wissen: „Der irdische Entwicklungsglaube des modernen Sozialismus hat mit der Flucht in einen solchen (religiösen) Glauben nichts gemein.“ Soz. Monatshefte 1922, S. 280. Tiefer und bedeutender als alle anderen Religiös-Sozialen redet Paul Tiliich (Masse und Geist, 1922) von der „Massenreligion des eschatologischen Typus, die sich von den eschatologischen Sektenbewegungen dadurch

fließen die Linien „biblischer“ und marginistischer Erwartung ineinander zu dem Glauben an das auf Erden kommende Reich der Gerechtigkeit, des sozialen und Völkerfriedens, kurz der Christusherrschaft in den Herzen und Verhältnissen.

Es war nötig, diesen Überblick über die breite Wirkung der chiliastischen Eschatologie in allen ihren Abwandlungen zu geben. Wir müssen das Gewicht unserer Entscheidung ermessen, wenn wir diesen Typus der Geschichtsansicht und Zukunftserwartung ablehnen.

Die theologische Form der endgeschichtlichen Eschatologie sucht ihre Begründung in dem Wesen der Heilsgeschichte. Heilsgeschichte und Eschatologie gehören ohne Frage aufs engste zusammen. Als in Israel durch große geschichtliche Führungen und ihre prophetische Deutung das Geschichtsbewußtsein erwacht war, da schloß es unmittelbar auch die Gewißheit um ein Ziel Gottes mit seinem Volke ein, also Eschatologie. Die Eschatologie wiederum verstärkte die religiöse Geschichtsbewußtheit. Dieses Ineinander von heilsgeschichtlichem Verständnis der Offenbarung Gottes und Eschatologie ist ein wesentlicher Zug an dem, was Israels Einzigartigkeit unter den Völkern seines Jahrtausends ausmacht. Hier, und nicht im griechischen Denken, liegen die Anfänge aller Geschichtsphilosophie. Die Geschichtsphilosophie lebt bis heute von den großen Gedanken der Propheten Israels.

Was so die Entstehung der Geschichtsphilosophie nahelegt, daß nämlich ein wirkliches Verständnis der Geschichte nur im Zusammenhange mit Eschatologie möglich ist, das gilt grundsätzlich. „Wir verdanken der Ankündigung der letzten Dinge überhaupt den Sinn für die Geschichte.“ „Die Eschatologie erschließt der Theologie den Sinn für die Geschichte. So gewiß ohne Verständnis für Geschichte ein wissenschaftliches Verständnis des Christentums, d. h. der biblischen Offenbarung, unmöglich ist, so gewiß hütet die Theologie in ihrer Eschatologie einen unermeslich wichtigen Schatz“ (M. Kähler).¹⁾

unterscheidet, daß sie auf dem Boden der Immanenz steht“ (S. 49). Vgl. auch Tülichs geschichtsphilosophisch wichtigen Aufsatz „Kairos“ (Die Tat, August 1922).

¹⁾ Dogmat. Zeitfragen II², 1908, S. 496 f.

Es scheint nun kein Zweifel möglich, daß solche Sätze die Eschatologie in dem ganz bestimmten Sinne von Aussagen über die Endgeschichte meinen. In diese Richtung weist die Rückschau auf das Werden einer christlichen Geschichtsphilosophie. Die Grundbücher der biblischen Geschichtsbetrachtung, Daniel und Johannes, sind Apokalypsen. Und die Väter der neueren heilsgeschichtlichen Theologie, Coccejus und Bengel, waren Apokalyphtiker, d. h. auf die Geheimnisse der Endgeschichte gerichtet. Andererseits hängt die Gleichgültigkeit der altlutherischen Theologie gegen die endgeschichtliche Reichs-Erwartung offenbar mit ihrem mangelnden Sinne für Geschichte und die Geschichtlichkeit der Offenbarung Gottes überhaupt zusammen. Der Sinn für die Geschichte des Gottesreiches scheint an das Interesse für die Endgeschichte gebunden. Heilsgeschichtliche Theologie scheint mit endgeschichtlicher Eschatologie zu stehen und zu fallen. Es ist der entscheidende Einwand gegen eine Eschatologie, die nicht den Mut hat, Aussagen über die Endgeschichte zu machen, daß sie die Bedeutung der Geschichte überhaupt verkenne und die Heilsgeschichte im ganzen, die geschichtliche Art des Handelns Gottes mit der Menschheit in Frage stelle.

Demgegenüber wird es die nächste Aufgabe unserer Kritik sein, diesen Begriff der Heilsgeschichte, der eine ganz bestimmte Eschatologie fordern soll, auf sein Recht zu untersuchen und ihn kritisch zu klären und zu begrenzen. Dabei wird sich schon zeigen, daß der behauptete Zusammenhang von Heilsgeschichte und endgeschichtlicher Eschatologie kein notwendiger ist. Diese Einsicht gibt uns dann die innere Freiheit zu der zweiten Aufgabe: es gilt, das Zukunftsbild der endgeschichtlichen Eschatologie auf seine theologische Begründung und Möglichkeit zu prüfen. Schließlich zeigen wir, daß der Sinn für die Geschichte bei unserem eigenen Verständnis der Eschatologie nicht zu kurz kommt.

Nur Eschatologie sichert den Sinn für Geschichte, den Sinn der Geschichte, die Geschichtsbewußtheit. Die Eschatologie aber ist Gewißheit um das Ziel der Geschichte, nicht Aussage über die Endgeschichte, d. h. die letzte Periode der Geschichte.

I. Der Begriff der Heilsgeschichte.

Der Gedanke der Heilsgeschichte, die Urform aller ernsthaften Geschichtsphilosophie, bezeichnet die besondere biblisch-christliche Gestalt des Offenbarungsbegriffes.

Die Geschichte hat ein tiefstes Thema: das Verhältnis Gottes zur Menschheit, den Kampf des Reiches Gottes um die Herrschaft. Damit ist die Tiefe der Geschichte gegeben, zugleich auch ihre Einheit, und zwar, wenn man es so ausdrücken darf, in der Länge und in der Breite. Zunächst in letzterer Beziehung: die Geschichte ist Menschheitsgeschichte. Weil ihr Thema die Beziehung zu Gott ist, betrifft sie die ganze Menschheit. Die Einheit der Menschheit gehört zu den mit steigender Klarheit erfaßten schöpferischen Grundgedanken biblischer Geschichtsansicht. Dem Weltbürgerthum und Humanitätsgedanken der Stoa ist er durch seine Begründung in dem Gottesverhältnis und durch seine höchst konkrete Teleologie überlegen: Vereinigung der Menschheit im Christus zu der von ihm geschaffenen Gemeinde. Alle sind von Adam her, alle sind auf Christus hin, alle wiederum sind von Christus her — das ist der christliche Menschheitsgedanke. Gerade weil er theologisch begründet und geschichtlich-teleologisch bestimmt ist, ist er an dem Streite der Anthropologen und Ethnologen über die einheitliche Entstehung des Menschengeschlechts nicht interessiert. „Adam“ ist nicht Voraussetzung, sondern Ausdruck der wesentlichen Einheit. — Mit alledem ist schon die Einheit der Geschichte auch in der Länge gegeben: es kommt kein neues Thema auf neben jenem einen, es folgen sich nicht mehrere Ziele — Ziel der Geschichte von den ersten Tagen an bis zum Ende ist das eine: die Gemeinschaft im Reiche Gottes.

Das Thema der Geschichte entscheidet über die Form ihrer wesentlichen Bewegung. Geschichte heißt Verhältnis Gottes zur sündigen Menschheit. So kann, wie viel auch in der Geschichte unter dem Entwicklungsgesetze stehen mag, ihre innerste Bewegung nicht aufsteigende Entwicklung sein; sie muß Spannung sein, die Spannung menschlicher Schuld und göttlicher Heiligkeit. Diese Spannung müßte die Geschichte von ihrer Tiefe her zersprengen, wenn der Heilige nicht Gnade wäre, d. h. wenn er nicht die höchste

Wirklichkeit der Spannung zugleich als ihre „Aufhebung“ setze. Diese Höhe der Geschichte ist Jesus Christus als der Gekreuzigte und Lebendige. Er, das schreiende Zeichen des Widerstreits, ist als solches „unser Friede“. Daher ist er der Mittelpunkt der Geschichte. In seinem Lichte steht die ganze Vergangenheit, die ganze Zukunft.

Auf ihn hin zielt alle vorangehende Geschichte. Sie ist überall Geschichte der Entartung, der Schuld, des Zornes. Aber innerhalb des Menschentums greift Gott erwählend ein und bereitet sich, in stufenweiser Erziehung, ein Volk, um in ihm die Höhe der Geschichte zu wirken. Die Begriffe der Erwählung und des Heidentums, die hier entstehen, gehören wesentlich zur Theologie der Heilsgeschichte. Die Erwählung aber hat nicht ausschließenden Sinn: das erwählte Volk leidet und handelt stellvertretend Menschheitsgeschichte. Der gekreuzigte Messias Israels ist der Heiland der Menschheit. Die Erwählung bedeutet Menschheitsberuf, Mission. Die Mission macht Ernst mit der Allgemeingültigkeit dessen, was zunächst in einer begrenzten Volksgeschichte geschah.

Dieses Volkes Geschichte nun ist in sich stufenmäßig fortschreitende „Weissagung“ auf die Erfüllung in Christus. Und wie die Geschichte selber, vorbildend und über sich hinausweisend, weissagt, so erscheint in ihr auch, in organischem Fortschritte, Wortweissagung. Hier ist der Gedanke der Entwicklung in den der Heilsgeschichte aufgenommen.

Aber die „Erfüllung“ ist selber wiederum erst Verheißung. Der Sinn der Erfüllung heißt „Rechtfertigung“, das ist: Friede in der Höhe des Widerstreites. Das Leben ist erschienen, aber für Sterbende. Die neue Menschheit ist da, aber nur in Christus. Die Gemeinschaft mit Gott ist begründet, aber für Sünder, die auf Gerechtigkeit noch warten. Die Gemeinde ist gestiftet, aber sie steht im Kampfe drinnen und draußen. Das ist die Paradoxie der „Erfüllung“: „Darum gehet's gerade alles wider menschliche Erfahrung und stehet in lauter Hoffnung“ (Luther).¹⁾ Alle Erfüllung ist „Pfand“, „Erstling“. So wird die Erfüllung, als Paradoxon der Rechtfertigung, aufs neue Verheißung. An Jesus Christus entsteht notwendig

¹⁾ EA. 15², S. 37. — Zu diesem ganzen Abschnitte vergl. unsere eingehende Darstellung im 2. Kapitel.

Eschatologie. Durch ihn empfängt das Leben Gelöstheit und neue Spannung in eins. Aber entspricht diese Spannung wirklich jener auf Christus hinweisenden Teleologie der Heilsgeschichte? Gilt sie aufs neue einem Geschichtsmomente, der nun alles erfüllte?

Mit alledem haben wir den Gedanken der Heilsgeschichte erst so allgemein beschrieben, daß die besonderen Züge und Interessen jener heilsgeschichtlichen Theologie, die notwendig endgeschichtlicher Eschatologie bedarf, noch gar nicht erwähnt wurden. Das bisherige Bild ist gemeinsames Gut, jenseits des Gegensatzes, der den Anlaß unserer Untersuchung in diesem Kapitel bildet.

Die Eigenart jener besonderen Theorie der Heilsgeschichte, gegen die wir uns abgrenzen wollen, beruht bei ihren älteren Vertretern zunächst auf ihrem Verständnis der Schrift.

Die Bibel erscheint hier als ein in Geschichtsdarstellung und Weissagung vollständiger und unfehlbarer Organismus, der die ganze Länge der Heilsgeschichte von der Schöpfung und dem Paradiese an bis zu dem Antichristen und Tage Jesu als geistgewirkte Urkunde und Prophetie umfaßt. Die einzelnen Bücher und Weissagungen haben ihre organische, also notwendige Stelle im Ganzen der fortschreitenden Heilsgeschichte. Gerade die Tatsache des Organismus verbürgt die Göttlichkeit und Autorität der Bibel. Der Geschichtsgedanke und die Theorie der Bibel stützen sich gegenseitig. Die Bibel „zeugt von einer unendlich reichen Vergangenheit und einer noch viel reicheren Zukunft und läßt uns so unsere Gegenwart als das Resultat und wieder als den Keim einer gottgewirkten, Natur und Geisterreich umfassenden Geschichte erkennen, welche der höchste und würdigste Gegenstand menschlichen Wissens und Forschens ist. Sie führt uns damit in einen Organismus göttlicher Gedanken hinein, welche, von der Schöpfung Himmels und der Erde bis zur Neuschöpfung beider reichend, das umfassendste System bilden, das unserem Erkenntnistrieb noch eine ganz andere Befriedigung gewährt als die Systeme auch der genialsten Menschen.“¹⁾ Demgemäß wird die Bibel als autoritative Erkenntnisquelle benutzt sowohl für die

¹⁾ Auberlen a. a. O. S. VI f.

vergangenen Stadien der Heilsgeschichte, auch z. B. für die Zeit zwischen dem Paradiese und Israels Erwählung in Abraham, wie für die Epoche zwischen Christus und dem Ende. Die Schrift ist das helle Licht, das der Gemeinde Gottes ganzen Plan enthüllt und den „Gang des Himmelreichs“ vollständig übersehen läßt. Insbesondere sind auch die eschatologischen Schriftausagen „lebendige Bestandteile der einen, heiligen und seligen Gotteswahrheit, Glieder, ohne die der Organismus des ewigen Liebesrates ein Torso bliebe“. ¹⁾ So Auberlen. Ähnliche Gedanken könnten wir aus Hofmann beibringen. Sie sind Gemeingut des älteren heilsgeschichtlichen Biblizismus.

Das hohe geschichtliche Verdienst dieser „heilsgeschichtlichen“ Bibelauffassung gegenüber dem doktrinären Schriftgebrauch und Schriftdogma der Orthodogie (mit der sie in ihren älteren Vertretern durch den strengen Inspirationsgedanken verbunden ist) liegt am Tage. Einem geschichtlichen, organischen, lebendigen Verständnis der Schriftautorität wurde grundsätzlich Bahn gebrochen. Es wurde wieder verstanden, daß Offenbarung Geschichte ist, d. h. daß Gott sich erschließt, indem er eine Geschichte wirkt. Der Begriff des Organismus gab dem theologischen Verhältnis zur Schrift Beweglichkeit und Geschlossenheit in einem, Festigkeit und Lebendigkeit zumal. Wir glauben es den geistvollen Vertretern dieser Theorie, daß sie sich nicht wie Knechte des Kanons und des Buchstabens, sondern wie Kinder vorkamen, „eingeweiht in den Geist und die Geheimnisse des Hauses, in die großen Gedanken des Hausvaters“. ²⁾ Es liegt Größe und wohnt Geist in solchem Biblizismus.

Und dennoch ist seine Theorie für uns heute unmöglich geworden. Zwischen ihm und uns liegt das Zeitalter der historischen Kritik. Durch deren Feuer muß alles hindurchgegangen sein, was heute als „Bibilizismus“ will auftreten können. Der ältere Biblizismus hat sich ganz überwiegend der historisch-kritischen Schriftforschung verschlossen. Das war eine der verhängnisvollsten Stunden in der geistigen Geschichte der deutschen evangelischen Kirche. Wir haben

¹⁾ Auberlen S. XIV.

²⁾ Vgl. den schönen und bezeichnenden Abschnitt Auberlen S. VI.

ihre bitteren Folgen jetzt, zumal im Kampfe um das Alte Testament, zu tragen. Noch heute schreibt und redet der neu-pietistische Biblizismus, der sein Bestes von Bengel, Auberlen, Hofmann gelernt hat, so, als ob das ganze kritische Zeitalter überhaupt nicht dagewesen wäre oder doch keine Erträge aufwiese, die man ernst zu nehmen hätte. In Wirklichkeit dürfen wir heute an Hofmann und Auberlen nur so anknüpfen, daß wir ihre großen geschichtstheologischen Grundgedanken aus dem Feuer der historisch-kritischen Bibelforschung retten, in dem ihre Theorien als Ganze nicht bestehen.

Wie oft warf man den Gegnern ein „Meistern der Schrift“ vor! Aber derweilen meisterte man selber, unbewußt, die Schrift mit einer Theorie, die ihren Tatbestand vergewaltigte. Das geschah gerade mit dem in vieler Hinsicht so wertvollen, der idealistischen Philosophie entstammenden Begriffe des „Organismus“. Übrigens ist er bezeichnend für den starken ästhetischen Zug im älteren Biblizismus, der in seiner Schrifttheorie wie insbesondere in seiner Eschatologie mitwirkt. Die Behauptung eines vollständigen Organismus setzte den traditionellen Aufriß der Geschichte Israels, die Authentizität und die überlieferte Ansehung der Bücher und Prophetien vom Protevangelium Gen. 3, 16 an und einschließlich der Weisagung Bileams,¹⁾ vor allem das alte Verständnis der Prophetie, der „Weisagung“ und ihres Verhältnisses zur „Erfüllung“ voraus. An allen diesen Punkten hat die Theologie umgelernt. Und wenn wir heute, nach dem literarkritischen und religionsgeschichtlichen Zeitalter der Bibelforschung, trotz allem von einer Einheit der Schrift und von der Genugsamkeit der in ihr uns erreichenden Offenbarung reden, so ist das etwas anderes als das Wort vom vollständigen Organismus. Wir können dieses Wort Auberlen und Hofmann ebensowenig mehr nachsprechen wie die Geschichtsphilosophie Hegels Gedanken von der Weltgeschichte als Organismus. Wo der ältere Biblizismus lauter organisches Werden und Voranschreiten sah, da nehmen wir auch Verbildungen, fremde Einflüsse, Gegensätze wahr. Wo er nichts als der jeweiligen Stufe entsprechende göttliche Weisagung fand, da hören wir auch die

¹⁾ Vgl. 3. B. Auberlen S. 47 ff.

Stimme jüdischer Enge und Herrschsucht. Unser religiöses und theologisches Verhältnis zur Bibel ist spannungsvoller, bewegter, schmerzreicher geworden. Dem älteren Biblizismus war sie doch ein goldenes Gefäß; wir sehen, wie irden es ist.

Der biblizistische Begriff des „Organismus“ ist idealistischer Herkunft und stammt nicht aus der Schrift selber. Er bedeutet den Versuch, die Göttlichkeit der Heiligen Schrift, die wohl in ihrer Geschichtlichkeit, aber zugleich immer nur in hoher Spannung zu ihr allein durch das Wunder des Glaubens sich erschließt, geschichtlich anschaulich und einleuchtend zu machen. Das Wort Gottes wird erkannt und gefangen in der Gestalt des vollkommenen Organismus. Im Gedanken der geschlossenen heilsgeschichtlichen Entwicklung kommen offenbar idealistisches und christliches Denken zum Frieden. Aber der Friede kostet die Theologie nicht weniger als den Verzicht auf die volle Kenosis Gottes, dem es gefallen hat, durch eine sehr unorganische Geschichte und ein sehr unorganisches Buch, einen nicht organisch geschlossenen und in allen Teilen als notwendig begreifbaren, sondern durchaus „offenen“ und weithin „zufällig“ (auf den Gehalt, nicht auf die Entstehung gesehen) gestalteten Kanon zu seiner Kirche zu reden. Der Begriff des Organismus gehört in eine Schrifttheologie „der Ehren“, nicht in die des „Kreuzes“. —

Wir gehen auf Einzelheiten, insbesondere auf die Wertung der Apokalypsen, späterhin ein und lassen die biblische Begründung der Theorie der Heilsgeschichte vorerst beiseite. Ohnehin ist sie für die neueren Vertreter des Gedankens, soweit sie durch die kritische Forschung hindurchgegangen sind, zurückgetreten und wirkt höchstens unbewußt nach. Der heilsgeschichtliche Gedanke ruht da, am geschichtlichen Christus der Schrift erwachsen, in sich selber. Darum wenden wir uns einer systematischen Darstellung und Prüfung zu.¹⁾

Christus und seine Geschichte hat Menschheitsbedeutung. Das Kreuz Christi ist der Mittelpunkt der Geschichte. Um deswillen ist

¹⁾ Zur Kritik des biblizistischen Begriffes der Heilsgeschichte vgl. meine Ausführungen „Die Gewißheit der Christusbotschaft“, 2. Aufl. 1924, S. 31 ff. Außerdem E. Hirsch, *SynkTh.* 1925, S. 231 f.

es ganz natürlich, die Christusgeschichte nach rückwärts mit der Urta^t der Menschheit, nach vorwärts mit ihrer Vollendung zu verknüpfen. Das geschieht nun so, daß Christus als die Krisis der vom Sündenfall am Anfang der Geschichte herkommenden Entwicklung erscheint und daß von ihm aus wieder eine Entwicklung, die fortschreitende Geschichte der Kirche, gedacht wird, die in der letzten geschichtlichen Epoche Höhe und Krisis findet.

Aber damit ist schon eine Umsetzung vollzogen. Wohl steht Christus zwischen „Urgeschichte“ und „Endgeschichte“ mitten inne — das Kreuz bezieht sich auf die Menschheitsschuld rückwärts und auf ihre ewige Erlösung vorwärts. Indessen die „Urgeschichte“ bedeutet nicht den geschichtlichen Anfang, und das Ziel der Geschichte ist nicht in ihrer Endzeit zu suchen.¹⁾ Nur symbolisierend, bildweise darf in unserer religiösen Poesie und Kunst das eine für das andere gesetzt werden.

Wir weisen das Recht unserer These an der „Urgeschichte“ nach. Dann ergeben sich ohne weiteres die Folgerungen für die Eschatologie. Der Sündenfall der Menschheit ist eine allezeit gegenwärtige Tatsache, eine Urta^t im Sinne unerklärbarer, grundlegender Gegenwartigkeit.²⁾ Der Urstand und das Paradies, aus dem nicht Adam, sondern wir alle vertrieben sind, drücken die im Schuldbewußtsein gegebene Gewißheit aus, daß wir in der Sünde das Wesen und die Bestimmung unseres Lebens zerstört haben und zerstören — auch hier geht es um gegenwärtige Wirklichkeiten, von denen wir uns ausschließen. Wenn anders die Lehre von der Sünde bei dem an Christus erweckten Schuldbewußtsein, das ein streng persönliches und doch zugleich die ganze Menschheit umschließendes ist, einzusetzen hat, sind diese Sätze unausweichlich. Die Ableitung der Menschheitsünde von Adams Fall ist schon deshalb unmöglich, weil gerade der tiefe

¹⁾ Vgl. auch K. Barth, Römerbrief, 2. Aufl., S. 151. 233 ff. 485 ff. Dogmatisch bin ich hier mit Barth einer Meinung, halte es nur für ein Unglück, daß er seine Theologie in einem Kommentar zu Paulus entwickelt und als paulinisch ausgibt. Vgl. meine Besprechung der „Auferstehung der Toten“ in „Christentum und Wissenschaft“, 1925, Heft 1 und 3.

²⁾ Vgl. zum folgenden meinen Aufsatz „Zur Lehre von der Sünde“ in 35jstTh. I, S. 314 ff.

reformatorische Sündengedanke die Sündhaftigkeit der Grundgesinnung jedem Akte schon voraussetzen muß.¹⁾

Freilich ist die Sünde nicht nur als die in allem Geschichtlichen gleich gegenwärtige „Urtat“ zu beschreiben. Es gibt auch eine Geschichte der Sünde (woran Ritschl mit seinem „Reich der Sünde“ erinnerte), eine Geschichte der Steigerung ihrer Akte, der fortschreitenden Wechselwirkung, der Entfaltung, des Sich-Niederschlagens in Gewohnheit, Sitte, Lebensordnung, System; eine Geschichte der Konsequenzen und Reaktionen, der sich steigernden Zersetzung und Erstarrung. Aber die Geschichte des Bösen wird begleitet und durchsetzt von einer Geschichte des Guten. Nur in jenem Gewissensurteil, das unter der Frage nach der Gemeinschaft mit Gott entsteht und dem tiefsten religiösen Zuge aller Sünde gilt, hat die unbedingte Verurteilung ihre Stelle. So wie wir uns dagegen in der Ebene rein ethischer Betrachtung der Akte und Entwicklungen bewegen, darf man nicht nur vom Bösen, sondern muß man auch vom Guten reden. Seine Geschichte weist die gleichen Formgesetze auf wie die Geschichte des Bösen. Da beide sich durchdringen, gibt es in der geschichtlichen Welt, auf das Ganze gesehen, nirgends eindeutige Entwicklungen und Ausgänge. Der Entartung und Zersetzung werfen sich überall Mächte ethischer Gesundung entgegen. In Röm. 1, 18 ff. ist über den ethischen Ausgang der Antike gewiß nicht erschöpfend gehandelt. Bezieht man also die Bedeutung Christi auf die Geschichte des Bösen, so bleibt sie stets eine relative. Die Verlorenheit der Welt läßt sich in ethischer Geschichtsbetrachtung nicht ablesen. In der Geschichte beobachten wir Entartung und Erstüchtigung, Erbsünde und Erbsegen, Zersetzung und Verjüngung — und beides ist bedingt und begrenzt.

Alle Sünde ist Lösung von unserem Ursprung, Abfall von unserer Bestimmung — aber es geht nicht an, aus dieser Gewissenserkenntnis das geschichtliche Nacheinander eines Urstandes und Sündenfalles zu machen. Außer Christus waltet Zorn Gottes und

¹⁾ Vgl. auch Schleiermacher, Der christliche Glaube, 2. Aufl., § 72, 4 u. 6. „Durch ihre erste Sünde sind die ersten Menschen nur die Erstlinge der Sündigkeit.“ Ebenso C. Stange, Luther und das sittliche Ideal, 1919, S. 29.

wartet der Tod — aber es ist nicht verstattet, aus dieser Gewißheit eine Geschichtstheorie der Verschlechterung abzuleiten. Das hieße, jene unbedingten Beziehungen und Gegensätze von Schöpfung und Sünde, Zorn und Gnade, Tod und Leben, welche sich an Christi Kreuz als Gehalt der tiefsten Menschheitsgeschichte erschließen, in ein geschichtliches Nacheinander umsetzen, die Polarität in eine Periodenfolge verwandeln. Dabei wird entweder die Geschichte entstellt oder die Unbedingtheit jener Gegensätze preisgegeben. Man kann aus dem Schuldbewußtsein und der Gewißheit der Vergebung keine Geschichtstheorie machen.

Das gilt vor allem auch für die Religionsgeschichte. Die Verschlechterungstheorie ist auch hier nichts anderes als eine Umsetzung des Schuldbewußtseins aller menschlichen Religion gegenüber der Offenbarung Gottes in ein geschichtliches Schema. Man meint es Röm. 1, 18 ff. schuldig zu sein, die „Uroffenbarung“ zu vertreten und alles Heidentum als einen Abfall aus reinen Anfängen aufzufassen. Dieses in der kirchlichen Theologie von jeher vertretene Bild scheint durch die Religionsforschung der Missionare überraschend bestätigt zu werden.

In der Tat haben die religionsgeschichtlichen Arbeiten der Missionare die umgekehrte Theorie, den Evolutionismus, der überall den Animismus an den Anfang der Religionsgeschichte stellen möchte, als trügerisch erwiesen. Aber nicht so, daß nun die ältere Theorie reiner Anfänge unter der Wirkung der Uroffenbarung einfach wieder in ihre Rechte eingesetzt wäre. Die Religionsforschung lehrt, daß die Dinge verwickelter sind als jede der beiden kämpfenden Theorien sie ansah. Um mit Söderblom zu reden: „Die Missionare haben Recht bekommen und doch nicht durchaus Recht.“¹⁾ Schon auf der primitiven Stufe scheint mehreres nebeneinander zu stehen: Animismus, die Vorstellung der Macht, der Gedanke der Urheber. Die Missionare haben den gottheitlichen Charakter dieser Urheber wohl überschätzt. Es ist, wie Söderblom in Auseinandersetzung mit Pater W. Schmidt zeigt, nicht möglich, die „Urheber“ aus Urmonotheismus abzuleiten. „Die Gotteserkenntnis hat eine reichere und schwerer zu deutende

¹⁾ H. Söderblom, Das Werden des Gottesglaubens, Leipzig 1916, S. 376.

Vorgeschichte, als die Vorkämpfer sowohl des Animismus wie des Urmonothismus meinen.“¹⁾

Gewiß wird die Sünde als Macht der Entstellung in der Religionsgeschichte immer wieder deutlich greifbar. Es gibt „primitive“ Gestalten und Erscheinungen, die man nicht als Vorstufen der Religion, sondern nur als Verbildungen, als Verfallsstadien verstehen kann. Das gilt z. B. von der Magie, die bei den Primitiven selber „als Mißbrauch des mana, als eine schwere Verfehlung, als Nichtachtung des Heiligen“ betrachtet wird;²⁾ oder von der Schicksalsidee, zu der lebendiger Gottesglaube beim Absterben des betenden Verkehrs immer wieder erstarrt. Innerhalb der „Entwicklung“ selber läßt schuldhafte Trägheit auf Vorstufen verharren oder auf sie zurückfallen. Das Zurücksinken Israels von Jahve zu Baal ist Schuld. Röm. 1, 18 ff. hat immer wieder recht. Nur daß dieses Bild religiöser Entartungsgeschichte keinen vollständigen Abriß der Religionsgeschichte bietet. In die Religionsgeschichte gehört gewiß der Begriff der Entartung hinein, aber auch der der Entwicklung. Keiner von beiden kann geschichtliche Gesamtformel sein. Ein un-

¹⁾ Söderblom, a. a. O. S. 377. Dort heißt es über die „hohen Gottheiten“ der Naturvölker: „An der Hoheit dieser Wesen läßt sich bisweilen zweifeln. In Australien haben sie offenbar als Tiere angefangen. Und wenn sie sich bedeutender zeigen als Geister und Seelen, so fehlt ihnen andererseits der Wert für die wirkliche Religion; denn diese entwickelt sich in der Regel im Anschluß an andere Vorstellungen als an eine im allgemeinen so wenig wirkungsvolle und vage.“ — Wie viele andere, so nimmt auch Kähler (Dogm. Zeitfragen II², S. 431) die Beobachtungen der Missionare über die „dumpfe Vorstellung von einer im Hintergrunde stehenden Gottheit“ zu schnell für eine geschichtliche Uroffenbarung in Anspruch. „Die wirklichen fetischistischen und götzendienerischen Kulte haben diese für eine lebendige Beziehung verdrängt, ohne die Erinnerung ganz aus der Sprache zu tilgen.“ — Im übrigen siehe auch Heinzelmann, Animismus und Religion, 1913, S. 52–56.

²⁾ Brunstäd, Die Idee der Religion, 1922, S. 19 f. Zum Ganzen vgl. noch Lagardes gerade bei diesem Propheten der modernen Religionswissenschaft doppelt zu beachtenden Satz (Mitteilungen I, 1884, S. 70): „Mir steht zweifellos fest, daß in der ältesten Zeit auch auf dem Gebiete des Geistes die Ekliptik sich mit einem Schlage einmal geändert hat, daß ein großer Fall eingetreten ist, von dem aller edlen Völker Erinnerungen wissen und der allein die tatsächlich vorhandenen Zustände erklärt.“

bedingtes, eindeutiges Urtheil über die Religionsgeschichte ist dennoch geboten und begründet: unbeschadet jenes Widerspieles von Entwicklung und Entartung sind alle Formen und Entwicklungsmöglichkeiten menschlicher Religion insofern zur Unfruchtbarkeit verurtheilt, als sie über ihre Gebundenheit in unterpersönlicher Gottesbeziehung oder in Moralismus nicht entscheidend hinauskommen zu persönlicher und theozentrischer Religion. Dem Gottesdienste Jesu gegenüber, im Lichte der Offenbarung, die sein Kreuz bedeutet, kommen alle Religionen als Entstellungen des wahrhaftigen Gottesdienstes, als Schuld, zu stehen. Die Tatsache der Bibel, d. h. des Prophetismus und Jesu, wird zum Wunder innerhalb der Religionsgeschichte, unvergleichbar mit den gewiß nicht zu übersehenden prophetischen Epochen außerbiblischer Religionen, die doch über die bezeichnete Grenze niemals hinausführen. Die Begriffe des Heidentums und der Heilsgeschichte behalten auch für uns ihren klaren Sinn und scharfe Umrisse.

Aber das ist uns freilich unmöglich geworden, mit dem älteren Biblizismus die Geschichte des Menschentums von dem geschichtlichen Sündenfall an bis hin zum Antichristen als stetig fortschreitende Entartung aufzufassen.¹⁾ Und weiter: das theologische Bekenntnis zur Heilsgeschichte bedeutet bei uns nicht mehr den Anspruch umfassender Einsicht in den religiösen und sittlichen Entwicklungsgang der Menschheit, nicht mehr die Behauptung, daß die Bewegung der Geschichte auch in dem Verhältnis Gottes zur Menschheit durchgehend ein Fortschreiten bedeute, zur Krisis oder zur Höhe, und daß in solchem Fortschreiten der eigentliche Sinn der Geschichte liege. Demgegenüber begrenzen wir die Begriffe der Heilsgeschichte und des Fortschreitens streng auf den Geschichtszusammenhang, in dem die Offenbarung Gottes in Christus vorbereitet und gewirkt wurde. Damit ist der Unterschied zwischen dem unkritischen und dem kritisch-begrenzten Begriffe der Heilsgeschichte ausgesprochen. Die Theologie der Heilsgeschichte muß sich lösen aus der Verkettung in eine Geschichtsphilosophie, die sich mit Unrecht die biblische nennt.

¹⁾ Auberlen S. 204.

Mit allem Gesagten sind deutliche Folgerungen für die Eschatologie gegeben. Dem Paradiese am Anfange der Geschichte entspricht der Chiliasmus, das Reich Gottes auf Erden am Schlusse.¹⁾ War das Paradies eine geschichtliche Möglichkeit, dann ist es auch das tausendjährige Reich. Das Verständnis der „Urgeschichte“ und die Eschatologie bedingen sich auch sonst gegenseitig. Ist die „Urgeschichte“, von der wir alle herkommen, nicht mit dem zeitlichen Beginne unserer Geschichte gleichzusetzen, so auch wohl die Vollendung der Geschichte nicht mit ihrem Ende. Wenn die Theologie an dem geschichtlichen Urzustande nicht interessiert ist, sollte sie es dann an dem geschichtlichen Endzustande sein? —

Indessen, diese Dinge bedürfen einer eingehenderen Untersuchung. Die bisherige Kritik der älteren Theorie der Heilsgeschichte kann nur allgemein grundlegende, vorbereitende Bedeutung für unsere eigentliche Aufgabe haben. Sie hat nur das übliche Vorurteil für die endgeschichtliche Eschatologie, als werde sie durch den Begriff der Heilsgeschichte gefordert, zerstören wollen, indem sie den kritischen und den unkritischen Gedanken der Heilsgeschichte unterscheiden lehrte und den letzteren in Frage stellte. Alle Bedenken, die sich gegen unser eigenes Verständnis der Geschichte erheben können, halten wir zurück bis zum Schlusse der ganzen Untersuchung und wenden uns nun sogleich der Prüfung der Eschatologie zu, wie die heilsgeschichtliche Theologie sie ausgebildet hat.

II. Kritik der endgeschichtlichen Eschatologie.

Das Zukunftsbild der endgeschichtlichen Eschatologie macht den Anspruch, erstens das biblische Bild der letzten Dinge zu sein, zweitens aus dem Wesen der Sache, aus der Beziehung der Offenbarung Gottes zur Geschichte zu folgen. Selbstverständlich werden diese beiden Begründungen nie getrennt und nur selten ausdrücklich geschieden. In dem lebendigen theologischen Verhältnis zur Bibel gehören das Hören auf die biblischen Gedanken und das

¹⁾ Vgl. dafür z. B. Raga3 bezw. Blumhardt (Der Kampf um das Reich Gottes, S. 69 ff.).

Verstehen und Urteilen aus der im Christus der Schrift uns erschlossenen „Sache“ heraus untrennbar zusammen. So kann es bedenklich erscheinen, in der folgenden Kritik die beiden Momente voneinander gedanklich zu sondern — ihre unlösbare Einheit macht ja das Wesen des heilsgeschichtlichen Biblizismus aus. Indessen sie sind, wie die Unterscheidung zwischen biblischer Theologie und Dogmatik zeigt, doch wieder selbständig gegeneinander. So unterscheiden wir sie, der Klarheit der Auseinandersetzung wegen, auch hier. Wir prüfen zunächst die biblische Begründung und kritisieren dann die endgeschichtliche Eschatologie systematisch.

1. Kritik der biblischen Begründung.

Dabei gilt es nun wieder, a) den älteren unkritischen und b) den kritischen „Bibilizismus“ zu unterscheiden. Auch auf jenen heute noch einzugehen gebietet die in der Kirche herrschende Unsicherheit der Stellung zur Schrift und die daraus folgende Verwirrung in der Eschatologie. Als ich vor vier Jahren die erste Auflage dieses Buches vorbereitete, glaubte ich von einer genaueren Kritik des älteren Biblizismus absehen zu können, weil er innerhalb der wissenschaftlichen Theologie überwunden ist. Aber die seitherige Aussprache hat deutlich gemacht, wie stark er nachwirkt. Da wir nun unsere theologische Arbeit nicht nur für die Mitforscher, sondern für die Kirche tun, muß ich dieses Mal den Angriff auf die endgeschichtliche Eschatologie durch eine wissenschaftlich völlig anachronistische Abweisung des älteren Biblizismus unterstützen.

a) Als Beispiel benutze ich auch hier den im Kreise der Biblizisten hochgeschätzten Theologen Auberlen. Dabei darf seine Theorie der Bibel im ganzen hier außer Betracht bleiben, sie ist oben schon verhandelt.

Das Buch Daniel „enthält die göttliche Philosophie der Geschichte im Grundriß“. ¹⁾ Es hat seine organische Stelle im Schriftganzen. Gerade damals, als dieses Wort Gottes an Israel erging, im babylonischen Exil, konnte und eben damals mußte eine solche Offenbarung gegeben werden. Die Johannesoffenbarung ergänzt das

¹⁾ Auberlen a. a. O. S. 206.

Buch Daniel hernach, entsprechend ihrer späteren Stelle innerhalb der fortschreitenden Heilsgeschichte. Daniel und der Apokalypse ist „die allgemeine Aufgabe gestellt, der Gemeinde Gottes als prophetische Leuchten für die offenbarungslosen Zeiten zu dienen, in welchen sie in der Heiden Hände dahingegeben ist“. Daniel ist „das Licht, welches zunächst die Nacht des halben Jahrtausends vom Exil bis auf Christum und die römische Zerstörung Jerusalems für die Verständigen in Israel erhellen soll“. Die Johannesoffenbarung ist „den Heiligen des Neuen Bundes als Leitstern gegeben auf ihrer Pilgerfahrt durch die Welt von der ersten Erscheinung Christi oder näher von der Zerstörung Jerusalems an bis zu seiner Wiederkunft zur Gründung des Reiches der Herrlichkeit“. Die Apokalypsen sind die Lichter, die von den beiden großen Offenbarungszeiten aus (der alttestamentlichen und der neutestamentlichen) die beiden großen offenbarungslosen Zeiten (die nachexilische und die kirchengeschichtliche) beleuchten, also weltgeschichtliche und eschatologische Orakel für alle Zeiten der Kirche.

Zweifellos ist Auberlens Deutung der biblischen Apokalypsen nicht ohne Geist entworfen. Aber der Geist erweist sich in Kunst und Künstelei. Noch mehr: das Ganze stellt eine einzige Vergewaltigung der Bibel dar. Wie Auberlen kann man nur dann reden, wenn man die kritische Erforschung der Schrift für nichts achtet und sich die Augen für sie zuhält. Das tun viele halbtheologische Eschatologen bis heute. Daher ist es nötig, gerade im Zusammenhange einer eschatologischen Untersuchung auf Dinge, die der wissenschaftlichen Theologie seit langem Selbstverständlichkeiten sind, noch einmal den Finger zu legen.

Daniel ist nicht ein im babylonischen Exil entstandenes Weissagungsbuch, sondern wurde um 165 verfaßt, in der Zeit der Makkabäerkämpfe, ein Trostwort für das verfolgte und hart ringende Volk in der Form einer pseudepigraphischen Apokalypse. Als ob der Seher Daniel aus der Zeit der babylonischen Gefangenschaft weisagte, stellt das Buch die vergangene Geschichte der großen Weltreiche dar und verkündet das baldige Ende des letzten diadochischen Weltreiches und das Hereinbrechen des Gottesreiches. Daß die scheinbare Weissagung in den vergangenen Ereignissen so genau

sich erfüllt hat, soll der wirklichen Voraussage Glauben erwecken. Wer nicht mit einer vorgefaßten Theorie über die Schrift, sondern mit offenen Augen an das Buch herantritt, kann in dem vierten der geschilderten Weltreiche keinesfalls mehr, wie die ältere kirchliche Auffassung, das römisch-germanische,¹⁾ sondern nur das diadochische Reich erkennen. Wir haben es nicht mit einem über künftige Jahrhunderte ausschauenden Weissagungsbuche zu tun, sondern mit einem Worte, das selber „letztes“ Wort für das „letzte“ Geschlecht sein will, indem es die gegenwärtige Not als Endgeschichte ansehen lehrt. Die Naherwartung des Endes ist das Wesentliche des Danielbuches.

Entsprechendes gilt von der Apokalypse des Johannes. Die zeitgeschichtliche und zuletzt die religionsgeschichtliche Erklärung haben unser Verständnis dieses Buches völlig erneuert. Seine Bilder sind vielfach durch orientalische, mythische, besonders astrale Motive gestaltet (was noch keineswegs echte Visionen ausschließt!), ihrem Inhalte nach aber größtenteils zeitgeschichtlich zu deuten und auf den Märtyrerkampf der Gemeinde mit dem römischen Staate zu beziehen. Gewiß will das Buch Endgeschichte darstellen. Aber die Zeitgeschichte ist die Endgeschichte. Jedenfalls will die Apokalypse nicht den Grundriß künftiger Entwicklungen zwischen Weltmacht und Gottesreich geben, sondern sie redet für die Stunde.²⁾ Sie deutet den harten Kampf des jungen Christentums mit der Weltmacht Rom und dem Kaiserkultus nach seiner übergeschichtlichen Tiefe als den Kampf des Gottesreiches mit der Satansmacht und läßt das baldige Ende, den völligen Sieg Christi ahnen.

Die Bedeutung der beiden Bücher liegt gerade nicht dort, wo die ältere Eschatologie sie sucht. Sie ist zunächst geschichtliche Bedeutung, und wer Ernst damit macht, daß Gottes Offenbarung in einer Geschichte sich vollzogen hat, dem ist auch der begrenzte geschichtliche Dienst, den ein Wort an seiner Stelle der Heilsgeschichte

¹⁾ Auberlen S. 38: „Das Römische Reich samt seinen germanisch-slavischen Ausläufern.“

²⁾ Vgl. dagegen Auberlen S. 31 über Daniel und die Apokalypse: „Sie schauen und schreiben nicht bloß, nicht einmal hauptsächlich für die gegenwärtige Gemeinde, sondern weit mehr für die kommenden Geschlechter.“

geleistet hat, nichts Geringes, sondern noch des Dankes der Gegenwart wert, weil wir, die neutestamentliche und gegenwärtige Gemeinde, ohne jenen Geschichtsmoment nicht wären.¹⁾ Der Kampf der jüdischen Gemeinde mit Antiochus Epiphanes und der Kampf der jungen Christenheit mit Rom ist für uns alle gekämpft. Aber die Bedeutung des Daniel und der Apokalypse erschöpft sich nicht in dem, was sie als Kampf- und Seelsorgebücher unter ihrem Geschlechte an Kraft, Mut und Treue des Kampfes gewirkt haben. Indem sie die Wahrheit, die Tiefe, den Sinn des Kampfes enthüllten, waren sie von großen Grundgedanken religiöser Geschichtsdeutung geleitet, in denen alle christliche Theologie seither lebt und leben muß. Welches diese unvergänglichen Gedanken sind, das läßt sich nur in systematischer Besinnung klären, nicht einfach biblisch-theologisch erheben. An dieser Stelle können wir nur vorläufig, Daniel der Apokalypse unterordnend, sagen: der Sinn der Weltgeschichte ist das Kommen des Gottesreiches, dieses vollzieht sich nicht als Entwicklung, sondern als Kampf und Überwindung des Welt- oder Satansreiches, Christus ist Herr und Ziel der Geschichte, seine Gemeinde, in den schweren Entscheidungskampf hineingestellt, darf seines Sieges und ihrer Erlösung gewiß sein — dieser Dualismus, diese Teleologie, diese christozentrische Geschlossenheit sind der bleibende Ertrag der biblischen Apokalypsen für das christliche Verständnis der Geschichte. Darin wie die Johannesoffenbarung nicht die Länge, sondern die mächtige Tiefe der Geschichte von Christus aus deutet, „treibt“ sie „Christum“ — und eben das begründet ihre bleibende „Offenbarungsbedeutung“, ihren Charakter als „Wort“.

Aber dem Biblizismus erscheint solche theologische Auswertung der biblischen Apokalypsen als unendlich dürftig. Das soll alles sein, was die Dogmatik aus der ganzen reichen Bilderwelt nützen kann? Da fehle das wahrhaft pneumatische Verständnis der beiden

¹⁾ Schlatter, Dogma, S. 410: „... was uns vielleicht als sehr belanglos und vergänglich erscheint, hat im geschichtlichen Prozeß seine wichtige Funktion gehabt und war an seinem historischen Ort der Träger reicher pneumatischer Kraft.“ Wer mit dem geschichtlichen Charakter der Offenbarung Gottes Ernst macht, dem ist diese Stellung zur biblischen Prophetie in ihrer Freiheit selbstverständlich.

Bücher. „In gewöhnlichen Zeiten und mit gewöhnlichen Mitteln ist nur eine unvollkommene Würdigung dieser Bücher möglich.“ Nur in den Kampfes- und Anfechtungszeiten der Kirche, wo die Knechte auf ihren Herrn warten, nur solchen Christen, die der Welt gestorben, geläutert und bewährt, nach dem Kommen des Herrn sich ausstrecken, erschließe sich die biblische Weissagung, ganz sogar erst in der letzten Trübsalszeit.¹⁾

Nun ist es richtig, daß die Apokalypsen ihre großen Stunden in der Kirchengeschichte haben und daß diese Stunden immer wiederkehren. Einer kämpfenden, verfolgten Gemeinde, von der Märtyrer gefordert werden, bedeuten die mit Märtyrerblut geschriebenen Bücher mehr als einer ruhig lebenden und arbeitenden Christenheit. Sie werden unerhört gegenwärtig, Lebensbücher, Kundebücher für den Kampf des Gottesvolkes aller Zeiten. Welche Nähe und Gewalt gewinnen die Sendschreiben und Gesichte der Offenbarung in Versuchungs-, Verfolgungs- und Entscheidungstunden der Kirche!²⁾ Für geruhlsame Zeiten sind sie viel zu groß und gewaltig. Sie sollen uns klingen wie den Etappenleuten Kampf- und Siegesrufe der Front. In unseren Mund gehören sie nicht ohne weiteres. Wer sie verstanden hat, wird sich hüten, sie jedem Geschlechte der Kirche zuzurufen. Man darf nicht alle apostolischen Texte auf die Gemeinde der Gegenwart „anwenden“ wollen.

Aber diese Auferstehung, die den Apokalypsen immer wieder zuteil wird, bezieht sich gerade nicht auf das, woran dem unkritischen Biblizismus alles liegt, auf die Bilder und die Deutung ihrer Folge. Wenn die Gemeinde in Zeiten neuen Gegenwartsverständnisses der Offenbarung Johannis auch an der Deutung der Bilderfolge stark interessiert ist, so hat das mit dem lebendigen, lebenswichtigen Verhältnis zu dem Märtyrerbuche gar nichts zu tun. Das lebendige Verhältnis ist von jenem schriftgelehrten Interesse unabhängig, und dieses ist, wie die Geschichte der Apokalypse-Deutung zeigt, keineswegs immer mit jenem verbunden.

¹⁾ Außerlen S. 731.

²⁾ In der Geschichte der Kirche ist nicht eine Stunde wie die andere: auf Zeiten der Stille, ruhigen Wachstums oder auch geheimen Schlummers folgen mächtige Entscheidungs- und Scheidungstunden.

Wenn also der Biblizismus nach Art Auberlens allen, die das Bildergut der Apokalypsen zeitgeschichtlich und religionsgeschichtlich deuten und es ablehnen, hier Einzelenthüllungen über den Gang der kommenden und Endgeschichte zu finden, Mangel an pneumatischem Verständnis vorwirft und das Fehlen der persönlichen Vorbedingungen für ein Eindringen in die Geheimnisse der Weissagungsbücher feststellt, so sind das nur Tautologien, in denen sich die Gewißheit des richtigen Verstehens ausdrückt, aber keine brauchbaren Begründungen. Wir kommen weiter nur, wenn wir fragen, welche Verwertung der biblischen Apokalypsen erstens ihrer Absicht und dem historisch-kritisch festzustellenden literarischen und religionsgeschichtlichen Tatbestande entspricht, und zweitens dem biblischen Offenbarungsgedanken gemäß ist.

Hinsichtlich des ersten Momentes ist das Wichtigste oben schon gesagt. Aber einiges bleibt nachzutragen. Zunächst grundsätzlich: das „pneumatische“ Schriftverständnis ist gewiß etwas Neues und Selbständiges gegenüber der historisch-kritischen Untersuchung biblischer Bücher. Die Gültigkeitsfrage ist etwas anderes als die genetische Frage. Um ein Beispiel aus der Johannesapokalypse zu nehmen: das Urteil darüber, ob die ekstatischen Visionen des Apokalypstikers wirkliche Erlebnisse bedeuten oder nur schriftstellerische Form des in der apokalypstischen Bilderwelt lebenden prophetischen Denkers sind,¹⁾ entscheidet noch keineswegs über den theologischen Wahrheitsgehalt des Buches, weder so, daß die „Echtheit“ der Visionen ihn verbürgte, noch so, daß die „Unechtheit“ ihn in Frage stellte. Und umgekehrt: das theologische Urteil über den „Offenbarungsgehalt“ der apokalypstischen Bilder oder die Christlichkeit der Grundgedanken schließt noch nicht im mindesten die Entscheidung der historisch-kritischen Frage in sich. Auch bei theologischer Zurückhaltung gegenüber einer lehrhaften Auswertung der Bilder kann man die visionäre Entstehung durchaus zugeben, und andererseits läßt sich eine besonnen-bibilizistische Ver-

¹⁾ Vgl. die wertvolle Abhandlung von H. E. Weber, Zum Verständnis der Offenbarung Johannis. (Aus Schrift und Geschichte. Theolog. Abhandlungen Adolf Schlatter zu seinem 70. Geburtstage dargebracht. Stuttgart 1922.) Auch W. erinnert (S. 62), daß, wenn wir „pneumatisches Erleben“ annehmen, gerade die Pflicht entstehe: „Prüfet die Geister, ob sie aus Gott sind.“

wendung der Apokalypse denken, die sich das Urteil, ob Visionen oder nicht, vorbehält — wenn man freilich auch das prophetisch-visionäre Selbstbewußtsein des Buches (schon rein historisch genommen ein gewichtiges Argument!) gerade von solchem Standorte aus nur ungern als schriftstellerischen Brauch ansehen möchte.

Aber diese Selbständigkeit der historisch-kritischen Untersuchung und der theologischen Wertung gegeneinander hat nun doch ihre Grenzen. Sie bedeutet keineswegs Beziehungslosigkeit. Das pneumatische Verständnis darf den literarischen und geschichtlichen Tatbestand nicht vergewaltigen, sondern muß sich an ihm bewähren. In unserer besonderen Frage: alles pneumatische Deuten der Apokalypsen und ihrer Bilder ist Willkür und Trug, solange man noch nicht Ernst damit gemacht hat, daß die Visionen einesteils erlebte Geschichte in der Form von Weisagung des Künftigen darstellen, anderenteils ihr Wesen in der Naherwartung des Endes haben. Erst wenn dieses beides zugestanden ist, kann man weiter reden. Nun hat der ältere Biblizismus allerdings einen Ausweg gefunden, um den für seine Verwertung der Apokalypsen tödlichen Folgen ihres streng zeitgeschichtlichen Verständnisses zu entgehen. Man redet von den „Gesetzen der prophetischen Perspektive“. Dann kann man zugestehen, daß die Prophetie gutenteils Naherwartung war: die Propheten schauten eben das Endziel mit vorläufigen Erlösungstaten Gottes, wie z. B. der Befreiung aus dem babylonischen Exil, zusammen; spätere „Offenbarungen“ legten das dann auseinander.¹⁾ Ähnlich könnte man sich mit der zeitgeschichtlichen Deutung der Johannesoffenbarung abfinden. Aber diese Rede von der prophetischen Perspektive verhüllt mit einem gefälligen Worte den wirklichen Tatbestand: daß Ankündigungen des Endes und Heiles, deren Sinn gerade ihre Konkretheit und die Naherwartung war, sich nicht erfüllt haben.²⁾ Angesichts dessen ist es jedenfalls unmöglich, die

¹⁾ So faßt Auberlen S. 94 das Verhältnis von Daniel 9 zu dem Zukunftsbilde der Propheten auf: „Die Offenbarung, die er jetzt erhält, hat nun die Bedeutung, das auseinanderzulegen, was die Propheten bisher nach dem Gesetz der prophetischen Perspektive zusammengeschaut hatten, die Erlösung aus dem Exil und die volle messianische Erlösung.“

²⁾ Die Geschichte hat einen ganz anderen Gang genommen, als das Buch

konkreten Züge des apokalyptischen Zukunftsbildes, deren zeitgeschichtliche Art man zugibt, dennoch als typologische, „vorbildliche“ Darstellung des kommenden Geschichtsendes aufzufassen und theologisch ernst zu nehmen, also z. B. Antiochus Epiphanes und Nero als Vorbilder des kommenden persönlichen Antichristen zu behandeln. Hierbei ist man durch keinen wirklichen Grund, sondern nur durch das Vorurteil einer feststehenden Theorie von der Schrift und ihrer Prophetie bestimmt — als müßten Daniel und die Johannesapokalypse, weil sie im Kanon stehen, fehllose Vorausschau der Endgeschichte bieten.

Die hierin ausgesprochene Auffassung der Prophetie widerspricht — das ist unser zweiter Einwand — dem biblischen Offenbarungsgedanken und ist alles eher als „pneumatisch“. „Nicht die Prädiktion des Zufälligen, sondern die Divination des religiös Notwendigen im Verlaufe der Geschichte ist das Wesentliche der biblischen Prophetie“ (Tholuck). „Weissagung, nicht Wahrsagung ist das Wesen und der Charakter der Offenbarung Gottes“ (Köberle).¹⁾ Wir unterscheiden die beiden Begriffe so, daß Weissagung die geistgeschenkte prophetische Einsicht in das Notwendige, Wahrsagung die Voraussage geschichtlicher Einzelheiten und ihrer Folge bedeutet. Jene wird aus der einzigartigen Kraft, die Gegenwart von Gott aus zu deuten, wie sie den Propheten kennzeichnet, geboren. Auch sie ist Voraussage und hat sehr konkreten Inhalt, aber gerade in ihrer Besonderheit bewährt sie sich als „Wort Gottes“, weil sie das Gepräge des göttlichen Wesens und Willens an sich trägt, die Züge dessen, der heilig richtet und sein nicht spotten läßt, der dennoch das zerstoßene Rohr nicht zerbricht, in allem aber wunderbar über Menschengedanken dahinfahrende Wege geht. Um deswillen drängt die Wahrheit solcher Voraussage sich allen, die auf Gott hören, innerlich überführend auf. Obgleich die prophetische Weissagung zunächst nur Erkenntnis

Daniel erwartet. Die urchristliche Naherwartung des Endes ist durch Gottes Geschichtsführung als zeitgeschichtliche Schranke erwiesen. — Daß die prophetische Voraussage bestimmter äußerer Ereignisse und Entwicklungen vielfach „fehlte“, hat auch Luther sehr deutlich ausgesprochen, EA.² 8, 23 f.

¹⁾ Die alttestamentliche Offenbarung, 1908, S. 135 ff. Vgl. auch E. Haupt, a. a. O. S. 157.

des Berufenen ist, obgleich sie als Schau von höchst Konkretem erscheint, darf sie doch „Glauben“ von Gottes wegen fordern und findet ihn. Ihre Autorität trifft die Gemeinde an der Stelle, wo sie um Gottes Stimme weiß. Sie ist theonom, d. h. der Glaube an die Weisagung hat die religiöse Art des Gehorsams gegen Gott. Die Wahrsagung dagegen tritt als Vorausage einzelner bestimmter äußerer Ereignisse, ihrer Abfolge und ihres Abstandes in der Zeit auf. Sie kann von den Nicht-Schauenden nur als höheres Wissen des Eingeweihten einfach hingenommen werden. Mag dieses Hinnehmen auf einem Zutrauen zu der Person des Sehers, das außer rationalem auch sittlichen und „numinosen“ Grund hat, beruhen, jedenfalls ist es niemals religiöser Glaube im strengen Sinne. Die Autorität der Wahrsagung ist heteronomie. — Wir leugnen nun nicht im mindesten, daß auch die Wahrsagung in den biblischen Büchern reichlich vorkommt.¹⁾ Wir denken auch nicht daran, sie rationalistisch als Trug zu erklären oder, wo ihre Vorausagen eintrafen, überall die literarische Einkleidung eines vaticinium ex eventu anzunehmen. Aber desto nachdrücklicher ist zu betonen: nicht in der Wahrsagung, sondern in der Weisagung liegt das Besondere der biblischen Prophetie. Die Wahrsagung ist weder eine spezifisch biblische noch überhaupt eine ausgesprochen religiöse, theologischer Würdigung bedürftige Erscheinung.²⁾ Ersteres hat uns die

¹⁾ Der urchristliche Schriftbeweis für die Messianität Jesu stützt sich nicht nur auf die alttestl. Weisagung, sondern sucht auch die Erfüllung dessen, was ich Wahrsagung nenne, aufzuzeigen (z. B. Micha 5: die Geburt des kommenden Königs in Bethlehem). Aber gerade diese Seite des urchristlichen Schriftbeweises ist in ihrem Werte fragwürdig. Einerseits wurden Vorausagen im A. T. auch dort gefunden, wo der Text nichts von ihnen weiß. Andererseits scheint die Darstellung der Christusgeschichte in Einzelzügen von dem Wunsche, Wahrsagungen erfüllt zu finden, geleitet; der Schriftbeweis gewann Einfluß auf das Gesichtsbild der Evangelien.

²⁾ Vgl. auch H. Weinel, Neutest. Apokryphen², 1924, S. 297: „Selbst wenn es eine Sehergabe gibt, die Verborgenes oder Zukünftiges wirklich sieht — die Akten über diese Frage sind noch nicht geschlossen —, so ist sie eine natürliche Begabung des Menschen wie unser gewöhnliches Sehen mit zwei Augen auch. Wahrheit einer Verkündigung und göttliche Sendung eines Menschen wird so nicht bewiesen. . .“

Religionsgeschichte längst gezeigt (die Wahrsagung ist ein wesentliches Merkmal des heidnischen Offenbarungs- und Inspirationsgedankens), letzteres beginnt die in Deutschland noch ganz junge Parapsychologie ebenso wie für den Vorgang der Inspiration zu erweisen. Das Prophezeien ist eine parapsychologisch überaus interessante Tatsache, und jede Feststellung wirklicher Vorausschau wird bedeutsame erkenntnistheoretische Schlüsse erlauben,¹⁾ aber selbst eine zweifellos durch den Eintritt des Geschautes bewahrheitete Schau ist eine religiös ganz gleichgültige Tatsache. Sie bekundet uns seltene oder jedenfalls bei den meisten ruhende Fähigkeiten der menschlichen Seele, aber keineswegs Gottes Geist und Gegenwart. Der Offenbarungscharakter der Propheten oder prophetischen Bücher besteht daher nicht in dem Vorkommen dieser Erscheinungen, sondern allein in jener Weissagung, die aus gottgewirkter Gegenwartsdeutung erwächst. Nicht daß die Propheten einzelnes, Zeiten und Fristen voraussagten, macht ihre Bedeutung aus, aber daß sie, von Gott berufen zur Schau in die Majestät seines Willens und die Gesetze seines Zorns und seiner Erbarmung, gerade einem sicheren Geschlechte den schnellen Fall und einem hartgeschlagenen und verzagten Gottes Vergebung, ja den Missionsberuf ankündigten; daß sie, als Israel und Juda fielen, Jahve nicht mitfallen sahen, sondern in der Katastrophe gerade seinen Strafwillen und jenseits ihrer doch sein rettendes und reinigendes Erbarmen wirksam wußten — das ist groß, das ist von Gott, das ist von ewiger Bedeutung für jedes Geschlecht seither. Darin hat Gott selber sich kundgetan. Ahnt man nun, warum wir für das Anerbieten anthroposophischer „Theologen“ und Bibelverehrer, unserem skeptischen Geschlechte ein ganz neu begründetes Zutrauen zu prophetischer Schau aus anthroposophischen Analogien zu geben, als Theologen gänzlich kühl sind? Was die Anthroposophie zum Verständnis und zur neuen Wertung des Prophezeiens beitragen mag — wir schätzen es nicht gering ein, daß die Psychologie hier ganz neue Aufgaben hat —, das ist für unser religiöses Verhältnis zur Bibel und für ihre theologische Wertung

¹⁾ Ich denke an K. Heims Gedankengang in der „Glaubensgewißheit“², S. 128 ff.

als Zeugnis und Träger der Offenbarung Gottes völlig belanglos. An die religiös grundlegende Tatsache prophetischer Zeitdeutung und des Einblicks in Gottes Zornes- und Gnadengedanken mit seinem Volke reicht aber keine anthroposophische Analogie heran. Wir sind hier in einer ganz anderen Dimension. Es ist notwendig, das Echte-Propphetische vom Mantischen klar zu scheiden, um die scharfe Grenze zwischen Gottesgeist und menschlichen Zuständen nicht verwischen zu lassen. Die Weissagung ist pneumatischer Art, die Wahrsagung ein psychisches Phänomen.¹⁾

Aber vielleicht wendet man ein, daß eine derartig strenge Unterscheidung von Weissagung und Wahrsagung fragwürdig sei; in Wirklichkeit finde sich die eine wie die andere bei den großen Propheten in engster Versflochtenheit. Selbst wenn das, historisch angesehen, richtig wäre, so behielte unsere Unterscheidung doch theologisch, d. h. für die Dogmatik, ungemindertes Recht. Dort reden wir von „Weissagung“, wo dem in Gottes Heilsrat sich vertiefenden Sinnen des Glaubens ein innerer Zusammenhang mit dem Herrn, mit dem Wesen und den Gesetzen seines Reiches sich auf-

¹⁾ Von hier aus ist es theologisch zu bewerten, wenn Auberlen an ganz speziellen „Weissagungen“ wie Daniel 11 nicht nur keinen Anstoß nimmt, nicht dabei aus seiner Theorie aufwacht, sondern das Kapitel als hervorragenden Beweis für Gottes ins einzelne gehende Allwissenheit preist. S. 63 f.: „Es ist, als ob die göttliche Offenbarung auf dieser Spitze alttestamentlicher Prophetie hätte zeigen wollen, daß sie von ihrer heiligen Höhe herab auch das Höchste zu leisten vermag, wo die Weissagung bis an die Grenze der Wahrsagung geht, ohne sie doch zu überschreiten.“ Also ein Unterschied von Weissagung und Wahrsagung wird anerkannt, aber höchst unzulänglich bestimmt: Wahrsagung soll solche Prophetie sein, bei der nicht mehr durch die symbolische Form für relative Verhüllung gesorgt ist! Vgl. S. 74 f.: Der Gott, „der die Weltgeschichte lenkt, gibt den Sehern besondere Aufschlüsse über die Zukunft, welche über das Maß der gewöhnlichen Prophetie noch weit hinausgehen“. S. 89: Gabriel hat die Erscheinung des Messias „mehr als ein halbes Jahrtausend früher mit der größten chronologischen Bestimmtheit vorausgesagt“. Auberlen wird gezwungen, in der — scheinbaren — Wahrsagung die Höhe aller Prophetie zu sehen, weil er sich der historisch-kritischen Erkenntnis der Entstehungszeit Daniels und der schriftstellerischen Einkleidung seines Gesichtsbildes als Prophetie des Künftigen verschließt. Die historische Kritik hat gerade hier der Theologie den Dienst tun können, sie von einer minderwertigen Vorstellung der Prophetie zu befreien.

schließt. In diesem Sinne ist Weissagung das, „was Christum treibet“. Nur das ist für uns Nachlebende theologisch erfassbar, dogmatisch verwendbar. Es geht nicht etwa an, um der uns überführenden Weissagung der biblischen Männer willen auch ihrer Wahrsagung sich theologisch zu beugen.¹⁾ Wer gibt dem Glauben und der Theologie das Recht dazu? Gewiß bleibt unser Verhältnis zu der biblischen Prophetie in lebendiger Bewegung, und bei dieser mag die Grenze, jenseits deren wir von theologisch unverwendbarer „Wahrsagung“ reden, hier und da auch hinausrücken. Das ändert aber an der Wirklichkeit der Grenze nichts. Wo sie läuft, wird allein in systematischer Befinnung erkannt.

Indessen diese ganze Erörterung tut dem unkritischen Biblizismus wohl zuviel Ehre dogmatischer Bestreitung an. Wir haben einen Augenblick vorausgesetzt, daß die biblischen Apokalypsen wirklich Voraussage geschichtlicher Ereignisse über lange Zeiträume hin geben wollen. Das war methodisch nötig, um auch für diesen Fall den Anspruch des Biblizismus, er behandle die Schrift „pneumatisch“, zu zerstören und die Freiheit der Dogmatik zu erweisen. In Wirklichkeit widerspricht aber, wie wir oben sahen, jene Voraussetzung dem klaren Tatbestande, den die Bibelwissenschaft festgestellt hat.

Welches eschatologische Bild ergab sich bei der Schriftbehandlung des unkritischen Biblizismus? Überall macht sich naturgemäß das jüdische Geschichts- und Zukunftsbild geltend.²⁾ Daniels Tiere und ihre Beseitigung durch den Menschensohn beherrschen die Geschichtsphilosophie. Daher die Gegenüberstellung der großen Weltreiche und des Gottesreiches und das damit gegebene abfällige religiöse Urteil über die Universalmonarchien. Die biblizistische Einstellung brachte es mit sich, daß die Beurteilung der großen Mächte durch Juda im Makkabäerkampfe und der Gegensatz, in den die

¹⁾ Vgl. auch Fr. Traub, *3ThK.* 1925, S. 41 Anm.

²⁾ Die Conf. Aug. XVII hatte guten Grund, den Chiliasmus der Täufer als judaicae opiniones zu ächten. Nicht nur, daß die Täufer besonders die alttestamentliche Prophetie zur Begründung ihrer Gedanken benützten; sie standen auch in Berührung mit Juden und ließen deren messianische Hoffnungen auf sich wirken. Plitt, *Augustana* II, S. 421.

schwerkämpfende Kirche des nachapostolischen Zeitalters zu Rom trat, das geschichtsphilosophische Schema für die ganze Reich-Gottes-Geschichte lieferten. Man nehme nur die Art, in der Auberlen von den Weltreichen redet (S. 205: „beim babylonischen Turmbau hat sich die ganze damalige Menschheit wider Gott vereinigt; mit dem babylonischen Reiche hat die Zeit der Universalmonarchien begonnen, die abermals nach einer widergöttlichen Vereinigung der gesamten Menschheit trachten“), oder denke daran, wie auch heute noch Theologen die antichristliche Macht im Imperialismus suchen oder wie in der religiös-sozialen Gedankenwelt von Ragaz die Staaten als die „Tiere“, als der eigentliche Gegensatz zum Gottesreiche erscheinen.

Weiter folgt aus den Voraussetzungen der Chiliasmus mit den besonderen Erwartungen für Israel.¹⁾ Daniel 2 und Apok. 20 werden zusammengestellt. Daniel 2 weisagt das Reich Gottes in Herrlichkeit — es kommt nach dem Gerichte über den Antichristen und besteht in der Wiederaufrichtung des Reiches Israel (Dan. 7, 18. 27). „Diese Verheißung ist aber an Israel bis auf diesen Tag noch nicht erfüllt, sondern wird sich erst im Reiche der tausend Jahre erfüllen.“²⁾ Die Entsprechung von Dan. 2 und Apok. 20 soll das gewiß machen. Auberlen erwartet demgemäß eine Zeit, „wo das Reich Gottes wirklich eine äußere Macht in der Welt wird“. „Erst im tausendjährigen Reiche wird Staat, Kunst, Bildung wahrhaft christlich sein.“ Israel wird dann wieder an die Spitze der ganzen Menschheit treten. Dieser Gedanke ist „geradezu ein Hauptschlüssel zum Verständnis des prophetischen Worts“. „Wie sich der Priester zum Volke verhält, so verhält sich das Reich Israel zur Menschheit: es vermittelt ihre Beziehungen zu Gott.“ „So sind die Juden unsere Lehrer in göttlichen Dingen. Sie sind es auch noch im Neuen Bunde.“ Sogar das bürgerliche und zeremoniale Gesetz Israels wird „seine

¹⁾ Der Chiliasmus und die Erwartung für Israel gehören eng zusammen: „Wir suchen die Achseln über das Volk der Wahl, daher auch über den Chiliasmus“ (Auberlen S. 333). Auch dieser Zug der endgeschichtlichen Eschatologie, die Erwartung von Israels herrlicher Zukunft und Bedeutung in dem irdischen Reiche Christi, geht über Bengel und seine Schule (Cruijius, Roos, Oetinger, vgl. auch Hofmann und Baumgarten) auf Coccejus zurück.

²⁾ Auberlen S. 221. Für die im Texte folgenden Zitate s. S. 230. 233. 345 ff.

geistlichen Tiefen entfalten“ im Kultus und in der Verfassung des tausendjährigen Reiches, Matth. 5, 17—19 kommt damit zur völligen Geltung, die „Geheimnisse von Hesekiel 40—48“ werden „sich ganz enthüllen“.

Gerade angesichts der letzten Gedanken drängt sich die Notwendigkeit grundsätzlicher Klärung des Verhältnisses des Neuen Testaments zum Alten auf. Gegenüber der Berufung der chiliaistischen Eschatologie auf die alttestamentlich-realistischen „Weissagungen“, die Israels künftige Stellung unter den Völkern zum Gegenstande haben, half sich die lutherische Theologie, in der grundsätzlichen Stellung zur biblischen Prophetie mit dem Biblizismus einig, oft damit, zu sagen: die Weissagungen sind in Christus „geistlich“ erfüllt. Was im Alten Testamente vom Volke gesagt ward, ist „geistlich“ auf das neutestamentliche Gottesvolk, die Kirche, zu deuten.¹⁾ Aber diese im Luthertum übliche Formel reicht hier nicht aus. Der chiliaistische Biblizismus hebt, bei der gemeinsamen Voraussetzung mit Recht, hervor, daß der offenkundige Sinn der Weissagungen solche Deutung durchaus verbiete; die „geistliche“ Art der Erfüllung bezeichne eben ihre Schranke, und dieses Mißverhältnis von Weissagung und Erfüllung dränge gerade zur chiliaistischen Erwartung.²⁾ Viele der herrlichsten, Israel betreffenden Weissagungen seien einfach noch nicht erfüllt, z. B. die von Israels Herrscherstellung in der erlösten Menschheit, der künftigen Bedeutung von Jerusalem u. dergl. Die Stunde ihrer Erfüllung in der Heilsgeschichte müsse noch einmal kommen. Da nun in der Tat die prophetische Heilsankündigung letzte Dinge meint, da auch das kirchliche Verständnis der Weissagungen als in Christus erfüllt den paradoxen Charakter der „Erfüllung“, d. h. das Noch-Ausstehen der Erlösung nicht leugnet, erscheint die realistisch-israelitische Erwartung

¹⁾ Vgl. die Erwägungen von Thomasius, Christi Person und Werk, III, 2, S. 451 Anm.

²⁾ Vgl. etwa Auberlen S. 35: „Israel erwartete von der messianischen Zeit gemäß dem Wort der Propheten nicht bloß das, was bei der ersten Erscheinung Christi verwirklicht worden ist, sondern die sichtbare Aufrichtung des Reichs, der auch wir noch zu harren haben“ usw. Auch S. 349 f.

des Pietismus und der Sekten leicht als die geschlosseneren, schrift-treueren und dadurch überlegene Theorie.

Zu wirklicher Klarheit kommen wir hier erst dann, wenn das biblizistische Verständnis der Schriftautorität, insbesondere die Wertung der alttestamentlichen Weissagung, nicht mehr stillschweigend anerkannt, sondern im Gehorsam gegen die Wahrheit entschlossen abgetan wird; wenn man also deutlich ausspricht: die „Erfüllung“ ist auch Kritik und Überwindung der „Weissagung“. Christus ist nicht nur Erfüllung der messianischen Weissagung, sondern Christus ist auch des Messias Ende; d. h. die Verheißungen der Weltstellung Israels sind in Christus nicht nur „geistlich“ erfüllt, sondern in ihrer nationalen Art auch zerbrochen und abgetan.¹⁾ Wenn Jesus das nationale Messiasideal seiner Zeitgenossen abweist, so steht er damit zum Teil auch wider die großen Propheten. Um einen wirklichen Gegensatz handelt es sich zum Teil, um einen anderen Geist, um ein Widersinander, aus dem man kein Nacheinander mehr machen kann, als käme das in Christus nicht Erfüllte im tausendjährigen Reiche nach. Die chiliastischen Erwartungen hinsichtlich Jerusalems²⁾ oder der verkündeten Erneuerung des alttestamentlichen Kultus haben im Neuen Testamente nicht nur keinen Grund, sondern sind seinem Geiste zuwider. Mit Luthers kühnem Worte sagen wir: Urgemus Christum contra Scripturam.³⁾

Ähnlich unzulänglich wie mit den alttestamentlichen Weissagungen setzte sich die lutherische Theologie mit der Begründung

¹⁾ Vgl. die Deutung der Versuchungsgeschichte durch K. Holl, *33jstTh.* 1924, S. 408. H. spricht von der „Kraft, mit der Jesus das jüdische Messiasbild hinter sich schleudert. Er sagt nicht nur: es ist unterwertig, es ist fleischlich, sondern es ist vom Teufel.“

²⁾ Vgl. statt vieler Fr. Spemann, a. a. O. S. 214: „Dann wird Jerusalem wieder der gesegnete Mittelpunkt der Erde sein. Die Züge der Könige werden sich sammeln und hinaufziehen nach der Stadt des großen Königs und dem wahren Priesterkönige huldigen, wie früher seinem falschen Vorläufer, dem Papste in Rom.“

³⁾ Sollte jemand in den Synoptikern neben anderen auch einen jüdisch-nationalen Zug der Eschatologie finden wollen, dann würde, falls er auf Jesus zurückginge, im Sinne des Pauluswortes: „Wir kennen Christus nicht mehr nach dem Fleisch“ zu urteilen sein.

des Chiliasmus auf Apok. 20 auseinander. Das tausendjährige Reich und die doppelte Auferstehung werden dort klar und deutlich erwartet. Das alte Luthertum, durch das Augsburger Bekenntnis Art. XVII dogmatisch gegen den Chiliasmus festgelegt, kam da in eine große Schwierigkeit. Die Freiheit Luthers gegenüber der Offenbarung Johannis war verloren gegangen.¹⁾ Die lehrgegesetzliche Autorität der Bibel band das Luthertum. So hatte die Exegese zu zeigen, daß es sich Apok. 20 gar nicht um ein künftiges Millennium handle; d. h. das Kapitel mußte nach der analogia fidei gedeutet werden.²⁾ Das war leicht, solange man der kirchengeschichtlichen Deutung des Buches huldigte, also das Tausendjährige Reich in die Vergangenheit und Gegenwart legte, schwer, wenn man sich der reichsgeschichtlichen oder endgeschichtlichen Auslegung ergab. Daher war die Stellungnahme z. B. für Johann Gerhard leichter als für den Erlanger Thomajus.³⁾ Das Luthertum stand in jedem Falle vor der Notwendigkeit, zwischen Bibel und Bekenntnis zu wählen. Entweder mußte man August. XVII oder Apok. 20 umdeuten.⁴⁾

b) Über das alles ist die kritische Form des Biblizismus weit hinaus. Hier macht man Ernst mit dem Unterschiede des

¹⁾ Vorrede auf die Offenb. St. Johannis 1522: „Mir mangelt an diesem Buch nicht einerlei, daß ich's weder apostolisch noch prophetisch halte.“ 1545 allerdings deutet L. das Buch kirchengeschichtlich und würdigt seine Bedeutung für die Christenheit.

²⁾ Joh. Gerhard, loci theol. ed. Preuß, 1863, I, S. 129. Gerhard macht gegen solche, die gegen Echtheit und Kanonizität der Apok. mit dem Hinweise auf Kap. 20 (*semina Chiliastici erroris in eo continentur*) streiten, geltend: die Schrift wisse sonst nichts von einer äußerlich-sichtbaren Herrschaft Christi auf der Erde vor dem jüngsten Tage. *Explicandus igitur hic locus Apocalypticus, ne cum fidei analogia pugnet.* Vgl. weiter IX, S. 196^b ff. Kirchengeschichtlich deutet Kap. 20 auch Aug. Althaus, Die letzten Dinge, Verden 1858, S. 64 ff.

³⁾ Thomajus, Christi Person und Werk, III, 2, S. 451 will zwar auch in der Schrift „wenigstens Fragmente zu einer Geschichte der Eschatologie“ finden, sieht aber, bezeichnend genug, dabei von der Apok. ab: ihre Deutung sei zu sehr umstritten.

⁴⁾ Für die Einschränkung oder Umdeutung von August. XVII sind höchst bezeichnend G. Plitt, Einleitung in die Augustana, II, 1868, S. 413 ff.; Frank, System der christl. Wahrheit, II, S. 447. Man lehrte damals in Erlangen chiliasmisch und brauchte dabei ein gegenüber der Augustana gutes Gewissen.

Alten und Neuen Testaments,¹⁾ hier steht man dem Chiliasmus fern und ist nicht, wie der ältere Biblizismus, an den Einzelzügen und der konkreten Periodenfolge des Endes interessiert. Man verzichtet darauf, aus den Gesichten Nebukadnezars und Daniels (Dan. 2 u. 7) oder nach der apokalyptischen Vision des Tieres mit den sieben Häuptern und zehn Hörnern (Apok. 13) die Weltreiche und die Weltperioden zu bestimmen. Daniel und selbst die Apokalypse treten zurück hinter den eschatologischen Gedanken Jesu und des Paulus. Die Autorität Jesu und das gemeinsame Zeugnis der Apostel scheinen aber folgende Züge aller Eschatologie, die christlich sein will, vorzuzeichnen: die Richtung auf die Endgeschichte, die Auffassung des Endes als eines ungeheuren Zusammenstoßes, in dem der im Laufe der Geschichte fortschreitende Gegensatz von Gottesreich und Weltreich zu seiner Höhe und Reife kommt, die Überwindung der zum Höchsten gesteigerten Macht des Bösen durch den wiederkehrenden Christus.²⁾ Die Naherwartung des Endes bei Jesus und den Aposteln betrachtet man als eine durch den Gang der Geschichte als solche erwiesene Schranke der neutestamentlichen Eschatologie.

Es ist demgegenüber aber zu fragen, ob es angeht, von der Naherwartung abzugehen und das übrige als Grundzüge aller christlichen Eschatologie zu dogmatisieren. Die Naherwartung, darüber kann kein Zweifel sein, ist das Ursprüngliche und Lebendigste der neutestamentlichen Hoffnung. Sie ist prophetische Gewißheit, die an der erlebten Geschichte entstand: die Zeit ist, vollends nach Jesu Ausstoßung, reif zum Gericht, die Not und Sünde schreit nach dem Hereinbrechen von Gottes Gerechtigkeit und Heil.³⁾ Diese Gewißheit

¹⁾ Vgl. M. Kählers Kritik an dem unkritischen Biblizismus, Wissenst. § 516. „Dabei hat . . . ein judaisierender Positivismus den Grundzug der evangelischen Heilsgewißheit über der Ergänzung durch den Blick auf die Geschichte der Menschheit allzu sehr zurückgestellt, wenn er die alttestamentlichen Ausblicke zu einem Gesamtbilde der Zukunft verflocht, ohne seine Züge zuvor an Christi erfüllender Erscheinung zu prüfen.“ „In der biblischen Darstellung selbst liegen der Anlässe genug zu vorsichtiger Zurückhaltung gegenüber einem exegetischen Positivismus.“

²⁾ Vgl. E. Weber über das Bleibende in den Gedanken der Apokalypse. Histor.-krit. Schriftforschung und Bibelglaube, 2. Aufl., S. 41; Schlatterfestschrift S. 49.

³⁾ Vgl. zum Sinne des Endglaubens Jesu M. Dibelius, Geschichtliche und übergeschichtliche Religion, S. 42 ff. 63. 65.

der Nähe verbindet Jesus freilich mit einem apokalyptischen Bilde der Endzeit und der Folge ihrer Ereignisse. Die historische Kritik hat diese „kleine Apokalypse“ Jesus abgesprochen. Es wäre in unserem Zusammenhange zu billig, uns dieses Urteil einfach zunutze zu machen. Aber auch wenn die synoptische Apokalypse als echt gelten kann, erweist sie sich ihrem ganzen Schema nach als gemein-jüdisches Gut — das Eigenste, im wesentlichen Sinne „Echteste“ in Jesu eschatologischen Reden sind jene Mahnrufe zur Wachsamkeit und Treue, zu einer Wachsamkeit, die gerade nicht Achtsamkeit auf Vorzeichen bedeuten kann, sondern vielmehr aus dem Nichtwissen, wann der Herr kommt, folgen soll (Mark. 13, 32—37).¹⁾ Jedenfalls aber bleibt alles Apokalyptische in Jesu eschatologischer Rede völlig in den Grenzen der Naherwartung. Daß es erst einer geschichtlichen Ausreifung des Bösen bedürfe, ehe das Ende kommen könne, hat Jesus nicht gesagt; die Gleichnisse von der selbst wachsenden Saat, vom Unkraut unter dem Weizen, vom Senfkorn und Sauerteig dürfen nicht als Belege für ein Rechnen Jesu mit der Geschichte verwendet werden.²⁾

In dem apostolischen Zeugnis gewinnt dann allerdings der geschichtliche Zwischenraum zwischen der Gegenwart und dem Ende stärkere Bedeutung. Paulus ruft im zweiten Thessalonicherbriefe der schwärmerischen Naherwartung sein ernstes „Noch nicht“ entgegen;

¹⁾ Jesus unterscheidet sich gerade dadurch von aller außerbiblischen und biblischen Apokalyptik, daß er zuletzt, wie weit immer auch er apokalyptische Worte gesprochen haben mag, seinen Jüngern kein Vorauswissen oder Berechnen des Künftigen ermöglichen, sondern statt dessen mit jedem Worte den letzten Ernst gegenwärtiger Hingabe und wachender Treue abfordern wollte. Auch seine Zukunftsworte sind in seine Seelsorge eingeschlossen und aus ihr zu verstehen.

²⁾ Kähler, Dogmat. Zeitfragen II², S. 517: „Er verspricht, zur Ernte zu kommen, zur Zeit der Reife; erst muß allen Völkern das Evangelium gepredigt werden. Zwar hat der Meister kein Kolleg über den Begriff der Geschichte gelesen, aber er hat sie verstehen gelehrt.“ Vgl. dagegen hinsichtlich der Gleichnisse Jülicher, Die Gleichnisreden Jesu II, S. 544. 556. 576. 579 ff., aber auch Holzmänn, Neutest. Theologie I², S. 390. Mit Recht betont Jülicher, daß die Gleichnisse über die Zeit, über die Allmählichkeit und Langsamkeit im Wachstum des Reiches nichts andeuten. „Jesus ist eben kein Geschichtsphilosoph, sondern ein Prophet.“

ehe nicht das schon jetzt wirksame „Geheimnis der Gesetzlosigkeit“ in dem zur Zeit noch durch eine geschichtliche Macht gehemmten Erscheinen des großen „Gesetzlosen“, des „Menschen der Sünde“ sich ausgewirkt hat, kommt der Tag des Herrn nicht. Indessen auch dieser Gedanke ändert nichts an der Naherwartung. Fragt man aber nach dem Grunde der Erwartung des „Gesetzlosen“ und der höchsten Steigerung des Bösen in ihm, so ist einerseits an das jüdische Erbe zu erinnern; die Personifikation weist auf Antiochus Epiphanes zurück. Sodann aber hat gerade das Ausbleiben der Parusie das Interesse an Stadien der Endgeschichte hervorgerufen. Das erlebte „Noch nicht“ der Parusie bedurfte der Gründe und schuf sie. Die neutestamentlichen Quellen lassen in diese innere Auseinandersetzung der Gemeinde mit dem Ausbleiben der Parusie tief hineinblicken. Schon innerhalb der Synoptiker bemerken wir, daß man an Jesu unmittelbarer Naherwartung korrigierte und die Zusammenschau der jüdischen Katastrophe mit der Parusie in ein dehnbare geschichtliches Nacheinander umsetzte.¹⁾ Auf die Frage nach dem inneren Grunde dieses Nacheinander, d. h. des Ausbleibens der Parusie, gab es mehrere Antworten. Der 2. Petrusbrief (3, 8 ff.) sieht in dem Fortdauern der Geschichte den Beweis der Geduld Gottes: er läßt Zeit zur Buße. Der Satz, daß es erst noch einer höchsten Offenbarung des Bösen bedürfe, wird hier nicht erwähnt, ja jene andere Begründung schließt ihn geradezu aus. Er ist also keineswegs „die“ urchristliche Geschichtsphilosophie gewesen. Vor allem aber: wer seine Genesis versteht, kann ihn nicht mehr dogmatisieren. Man hatte höchste Entfaltung des Bösen an Jesu Kreuz erlebt. Damit war die Welt gerichtsreif. Erst das Ausbleiben des Endes schafft zusammen mit dem feststehenden Schema der spätjüdischen Apokalyptik die Erwartung, daß das Böse sich zunächst noch furchtbarer offenbaren müsse. Einen wirklichen theologischen Grund hat diese Erwartung nicht. Sie entsteht aus dem Zusammentreffen der allgemeinen Gewißheit, daß die Welt um der zum höchsten Grevel

¹⁾ H. Holtmann I, 2. Aufl., S. 387 f.; Fr. Barth, Die Hauptprobleme des Lebens Jesu, 3. Aufl. 1907, S. 173. Besonders deutlich Luk. 19, 11; 21, 9 das *ὅτι ἐνθὺς τὸ τέλος* gegen Matth. 24, 29.

gediehenen Bosheit willen unmittelbar reif für das Ende ist, mit der Tatsache, daß das Ende verzieht.¹⁾

Es ist von größter Wichtigkeit für die dogmatische Auswertung der neutestamentlichen Eschatologie, sich diese ihre innere Bewegung und die darin erscheinende Auseinandersetzung klar zu machen. Die neutestamentliche Hoffnung ist und bleibt ihrem Wesen nach lebendige prophetische Naherwartung des Endes. Auch das Interesse an einer Folge letzter Ereignisse hält sich zunächst in diesem Rahmen. Das Ausbleiben der Parusie treibt dann weiter. Damit verliert die Naherwartung ihren Sinn.

Was für ein Recht haben wir aber, das Wesentliche der biblischen Eschatologie, die Naherwartung, als zeitgeschichtliche Schranke zu behandeln und die anderen Züge, insbesondere auch die, welche die Auflösung der Naherwartung bezeichnen, als Bausteine unserer Dogmatik zu verwenden? Es sollte doch zu denken geben, daß auch weiterhin im Laufe der Kirchengeschichte endgeschichtliche Eschatologie, wo sie als lebendige Gewißheit und nicht als Theorie bestand, immer wieder und immer nur die Form der Naherwartung gehabt hat. Immer wieder standen prophetische Kündler der Zeit unter dem Eindrucke, daß ihre Epoche die höchste Steigerung des Gegensatzes von Gottesreich und Welt darstelle oder doch ankündige und daß darum das Ende nahe sei. Aber darf man diese sich immer wiederholende lebendige Gewißheit Jesu und aller großen Propheten erstarren lassen und dogmatisieren zu der Theorie einer auf die letzte Epoche hin sich irgendwie steigernden Reichsgeschichte?

Wir denken nicht daran, umgekehrt Jesus und die Theologen des Neuen Testaments für unsere eigene Auffassung der Eschatologie in Anspruch zu nehmen²⁾ (obgleich wir, wie sich zeigen wird, zu einer viel tieferen Würdigung der biblischen Naherwartung gelangen als

¹⁾ Es ist übrigens unmöglich, den modernen endgeschichtlichen Gedanken, das Böse bedürfe erst des Ausreifens zur letzten furchtbaren Gestalt, mit Paulus 2. Thess. 2 zu belegen. Die „Gesetzlosigkeit“ braucht bei Paulus nicht erst — innerlich — „auszureifen“, sondern sie wird in ihrer vollen Auswirkung — äußerlich — durch eine geistliche Macht gehindert. Paulus blickt in die Zeitgeschichte, auf die Ordnungsmacht des römischen Staates.

²⁾ Ich lehne K. Barths dahingehenden Versuch ab.

die übliche heilsgeschichtliche Theologie, die mit ihr nichts anzufangen weiß!). Wir verschweigen nicht, daß die biblische Hoffnung auf eine — wie nahe immer gedachte — Endgeschichte wartet und diese als Kampf und Katastrophe versteht. Nur das ist die Frage: wenn wir die Naherwartung Jesu und des Neuen Testaments naturgemäß nicht in unsere Theologie aufnehmen, sind dann nicht auch die anderen, eben genannten Momente einer systematischen Erwägung zu überweisen? Ist es richtig, gerade für sie die Autorität Jesu und der Apostel geltend zu machen, gerade sie als die „biblische Geschichtsphilosophie“ auszugeben, da man doch die Naherwartung stillschweigend dahinten läßt?

So werden wir zwingend von biblischen Feststellungen zu systematischer Untersuchung weitergeführt. Dahin drängt auch sonst die Zwiesprache mit den Vertretern des kritischen Biblizismus. Diese Männer führen in ihrer Geschichtsphilosophie und Eschatologie wie selbstverständlich Züge mit, die historisch angesehen dem spätsüdischen Geschichtsbilde entstammen, z. B. die Annahme, daß der unbedingte Gegensatz von Gottesreich und Welt geschichtlich heraustreten und Gestalt gewinnen könne (wirkt darin nicht das Schema: „Israel das Gottesvolk und die es bestreitenden gottfeindlichen Weltmächte“ weiter?), daß das messianische Gericht sich in der Geschichte vollziehe und als die offenkundige machtvolle Überwindung der antichristlichen Weltmächte zu denken sei; schließlich auch die Personifizierung der Macht des Widergöttlichen in einem Antichristen.¹⁾ Historisch betrachtet ist das alles ein „Judenzen“. ²⁾ Aber die historisch-genetische Feststellung entscheidet noch nicht über die Gültigkeit, weder verneinend noch (obgleich Jesus dieses Geschichtsbild wohl geteilt hat) bejahend. Es könnte sein, daß das „Judenzen“ unserer Eschatologen das wirkliche Verständnis der geschichtlichen Offenbarung, der Heilsgeschichte bedeutete;³⁾ daß also, was fälschlich rein biblizistisch

¹⁾ Für die Entstehung des Antichristgedankens im Spätjudentum vgl. W. Bouffet, Die Religion des Judentums im neuest. Zeitalter, 1906². An der Personifikation sind bestimmte geschichtliche Erscheinungen beteiligt: Antiochus Epiphanes (I. Dan. 7 u. 8), später wohl Nero.

²⁾ Seine religionspsychologische Bemerkungen über die Beharrungskraft der alten eschatologischen Bilder macht R. Seeberg, Chr. Dogm. II, 575.

³⁾ Vgl. M. Kähler, Dogm. Zeitfragen II², S. 495.

begründet wird, aus dem Wesen der Sache, d. h. der geschichtlichen Offenbarung, sich ergäbe. Es wäre aber auch möglich, daß die Eschatologie auch dieser Gruppe des Biblizismus eine theologisch nicht begründbare Dogmatisierung des spätjüdischen Geschichtsbildes darstellte; daß man, sonst heute scharfsichtig für die Kritik des Neuen Testaments an der jüdischen Gedankenwelt geworden, hier, weil das Spätjüdische in das Neue Testament selber formgebend hineingewirkt hat, durch den gefälligen und gefährlichen Namen der „biblischen Geschichtsphilosophie“ sich die kritische Aufgabe verhüllt hatte. Alles drängt uns also auf einen systematischen Gedankengang hin. Die Gegner müßten beweisen, daß ihre Eschatologie durch das Wesen der Heilsgeschichte gefordert wird. Und wir haben die These vom „Judenzen“ der endgeschichtlichen Eschatologie zu einem systematischen Urteil zu machen, indem wir zeigen, daß die rechts-verstandene Sache (Christus und seine Beziehung zur Geschichte) solche Eschatologie nicht fordert, sondern gerade ausschließt. Da nun die Sache, von der aus wir denken, in der Schrift gegeben ist, untersuchen wir von der Schrift aus die Schrift, prüfen vom Christus der Bibel aus die „biblische Geschichtsphilosophie“. ¹⁾ Das

¹⁾ Hartenstein (Evang. Kirchenblatt für Württemberg 1925, S. 15) urteilt von der 1. Aufl. dieses Buches, ich sei eine „klare Formulierung“ meiner Stellung zur Schrift, eine „ernsthafte Auseinandersetzung über die Frage der Stellung“ zu der biblischen Prophetie schuldig geblieben. „Der Schwerpunkt aller Auseinandersetzungen über die letzten Dinge liegt doch ganz und gar in der Stellung, die wir der Schrift gegenüber einnehmen.“ Ich kann nur erwidern, daß die Stellung zur Schrift nicht vor der mit den Inhalten ringenden theologischen Arbeit, sondern in ihr zustandekommt; daher ist es auch unmöglich, im Voraus mehr als die oben dargebotenen allgemeinen Formeln zu geben. Das Verhältnis zwischen Schriftlehre und spezieller Dogmatik ist ein lebendiges wechselseitiger Bedingung. Die Entscheidung über die Eschatologie fällt in der Lehre von der Schrift doch nur so, daß umgekehrt über die Stellung zur Schrift durch die theologische Befinnung der Eschatologie entschieden wird. Wer diese Wechselseitigkeit nicht anerkennen wollte, der hätte mit der theozentrischen Art der Schriftautorität, d. h. mit der Unlösbarkeit von „Wort“ und „Geist“ (s. oben S. 6) nicht vollen Ernst gemacht. Wer diese Unlösbarkeit und damit jene Wechselseitigkeit erkannt hat, der weiß, daß die Stellung zur Schrift vor dem dogmatischen System nicht einmal, außer in sehr allgemeinen Sätzen, konkret und „klar formuliert“, geschweige denn begründet werden kann. Der Vollzug der

ist nicht als *circulus vitiosus* zu verdächtigen. Es macht, zumal seit Luther, das Wesen des theologischen Denkens aus. Christus dominus ac rex scripturae, das heißt: Scriptura sacra sui ipsius critica.

2. Systematische Kritik der endgeschichtlichen Eschatologie.

Die endgeschichtliche Eschatologie, d. h. die Auszeichnung der letzten Epoche, kann in doppelter Art systematisch begründet werden. Entweder versucht man den Nachweis, daß die „Geschichte des Reiches Gottes“ den Charakter fortschreitender Entwicklung zeige und somit auf eine endgeschichtliche Höhe weise. Oder man unternimmt es, die Notwendigkeit einer endgeschichtlichen Höhe und Krisis auch unabhängig von aller Beobachtung der Geschichte aus dem Wesen der Geschichte im Verhältnis zu Christus abzuleiten. Diese beiden Momente sind gewiß bei den meisten Vertretern der endgeschichtlichen Eschatologie untrennbar verknüpft. Sie kommen nirgends ganz rein und gesondert vor, sondern der empirische Nachweis des Fortschreitens bedarf, da er nicht weit reicht, sehr bald des postulierenden Glaubens, und dieser umgekehrt wird schwerlich auf offenkundige Eindrücke aus der wirklichen Geschichte ganz verzichten. Aber die systematische Kritik darf und muß die beiden Momente auseinanderhalten.

Eine weitere Gliederung gewinnen wir dadurch, daß in beiden Fällen die letzte Epoche sowohl als Höhe wie als Krisis in Betracht kommt. Der Fortschritt wird sowohl als fortschreitendes Kommen des Reiches wie auch als fortschreitende Steigerung des Gegensatzes gegen das Reich gedacht. Das endgeschichtliche „Kommen“ Christi, die Parusie, bedeutet dementsprechend einerseits den Abschluß, andererseits den Abbruch der irdischen Geschichte des Reiches Gottes. Die Vertreter der endgeschichtlichen Eschatologie führen wohl ausnahmslos beide Gesichtspunkte durch. Selbst ein so

dogmatischen Arbeit enthält erst die konkrete Darstellung und zugleich die Bewährung der eingenommenen Stellung zur heiligen Schrift. Das Ganze muß sein testimonium in sich selber tragen. Vgl. auch SystTh. I, S. 314 f.

sehr vom optimistischen Entwicklungsglauben beherrschter Theologe wie R. Rothe konnte sich der bleibenden Wahrheit des biblischen Antichristgedankens nicht entziehen.¹⁾ In den Monismus seiner Geschichtsbetrachtung bricht am Ende doch neutestamentlicher Dualismus ein. Bei der Freiheit des Menschen hat Christus nicht die Gewalt, sich alle zu unterwerfen. Es bleibt bei dem Widerstande. Ja, je mehr die Entwicklung des Reiches Christi fortschreitet, je mehr dadurch in stetiger Steigerung die absolute Wahrheit und Vollkommenheit Christi offenbar wird, desto mehr wächst der Widerstand gegen ihn. So führt der Geschichtsprozeß doch nicht, wie die Idee der christlichen Entwicklung vorsah,²⁾ zu der Verwirklichung des Reiches Gottes in einem vollendeten allgemeinen christlichen Staatenorganismus. „Es kommt zu keinem wirklichen Abschluß der sinnlich-irdischen Geschichte.“³⁾ Die Vollendung kann nur durch einen Abbruch geschehen, so gewiß andererseits dieser Abbruch den geschichtlichen Prozeß voraussetzt. Daher schlägt die immanent gedachte Eschatologie um in die Erwartung des Wunders, der säkularisierte Chiliasmus in echten.

So sehr nach alledem für die endgeschichtliche Eschatologie beides zusammengehört und einander bedingt — die Entwicklung als fortschreitendes Kommen des Reiches, zugleich aber und eben darum als wachsende Offenbarung des Antichristen; die Parusie als Vollendung und als Gericht —, in unserer Kritik haben wir die beiden Seiten gesondert zu erörtern. Demgemäß prüfen wir bei der Auseinandersetzung mit der Geschichtsbetrachtung unserer Gegner zuerst die Behauptung eines Fortschrittes im Kommen des Reiches, sodann den Satz, daß das Böse sich steigere. Und in der dann folgenden Behandlung der Postulate aus dem Wesen der Geschichte untersuchen wir zunächst den Gedanken der endgeschichtlichen Parusie (einschließlich des Chiliasmus), darauf die Erwartung des Antichristen und des messianischen Endgerichtes.

¹⁾ Vgl. hauptsächlich die Zusätze in der 2. Auflage der Ethik. Daß ein einleuchtendes Bild entstanden wäre, wird man schwerlich finden.

²⁾ Ethik, 2. Aufl., Bd. II, § 441 ff.

³⁾ A. a. O. Bd. III, § 568 ff. 583 ff.

a) Das Fortschreiten der Geschichte.

Durch die Christus-Tatsache ist Geschichte begründet worden: es ist Kirche entstanden. Die Wirklichkeit der Kirche gehört in den Mittelpunkt aller christlichen Geschichtsdeutung. Der Sinn alles Geschehens seit Christus besteht uns darin, daß die Kirche immer weiter erzeugt wird und als die gleiche und zugleich immer neue eine Geschichte hat. Was heißt es aber, daß sie eine Geschichte hat? Offenbar dieses: daß sie, in neuen Völkern sich begründend, wächst, daß sie an Geist und Leben reift, endlich daß sie, immer strenger ihr Wesen und ihren Welt-Gegensatz erfassend, in immer schwererem, tieferem Kampfe sich bewähren muß. So antwortet uns die „heilsgeschichtliche“ Theologie. Sie sieht durch die Kirchengeschichte hin das Reich seiner Vollendung zuschreiten. Und ist es nicht so, daß, wer sich diesen Gedanken versagt, im Grunde auch die Kirche, jedenfalls die handelnde, kämpfende, leidende, lernende Kirche, theologisch verliert? wer aber ernsthaft um die Kirche in diesem Sinne weiß, notwendig auch die Geschichte theologisch entdeckt und ihre Bewegung als Spannung auf Endgeschichte hin versteht? Hängt im Luthertum des 17. Jahrhunderts die Unzulänglichkeit seines Dogmas von der Kirche nicht eng mit dem Verzicht auf kraftvolle endgeschichtliche Eschatologie zusammen?¹⁾ Das sind die ernstesten Fragen, denen wir uns nunmehr stellen, indem wir den Geschichtsgedanken der endgeschichtlich lehrenden Theologen in seine einzelnen Züge entfalten und kritisch untersuchen.

1. Das fortschreitende Kommen des Reiches Gottes in der Kirchengeschichte kann in dreifacher Hinsicht behauptet werden: im Blicke auf die Missionsgeschichte, auf den Fortschritt der christlichen Erkenntnis und endlich auf den Fortschritt in der ethischen Weltgestaltung.

Endgeschichtliche Eschatologie und Mission scheinen zusammenzugehören. Das alte Luthertum hatte, wohl nicht ohne inneren Zusammenhang, weder für jene noch für diesen Sinn. Die heilsgeschichtlichen Theologen, die jene vertraten, waren zugleich Herolde der Mission. Die Heilsgeschichte ist ihnen nicht etwas Abgeschlossenes,

¹⁾ Der Friedhof unserer Väter, 2. Aufl., S. 126 ff.

sondern sie schreitet noch gegenwärtig in lebendiger Bewegung fort, ihrem endgeschichtlichen Ziele zu. Das heilsgeschichtliche Denken wird auf dem Gebiete des Willens zur Missionsverantwortung und Missionsfreudigkeit. Die Missionstat scheint endgeschichtliche Eschatologie zu fordern. Bedeutet die Missionsgeschichte nicht ein fortschreitendes Kommen des Reiches Gottes? Nicht nur dadurch, daß ein Volk nach dem anderen in die Heilsgeschichte eingeführt wird, sondern auch insofern, als die Menschheit in steigendem Maße sich in ihrer Einheit erfährt, eine gemeinsame Menschheitsgeschichte erlebt und Menschheitskirche wird?¹⁾ Ist nicht beides, die voranschreitende Evangelisierung der Völker und die wachsende Vereinheitlichung der Menschheit, offenkundige Annäherung an das endgeschichtliche Ziel der Heilsgeschichte? Weist es nicht auf eine Höhe hinaus, die dann zugleich die Reife der Geschichte für den Tag des Herrn darstellt? Ein mächtiges „Vorwärts!“ waltet über der Missionsarbeit. Drängt es nicht dem geschichtlichen Tage Jesu entgegen?

Indessen bei näherem Besinnen zeigt sich, daß für die endgeschichtliche Eschatologie hier nichts zu gewinnen ist. Was zunächst die immer vollständigere Evangelisation der Völkerwelt anlangt, so läßt sich hier eine Höhe, ein geschichtlicher Zielpunkt nicht absehen, und die Ansicht, die „Vollendung“ der Evangelisation werde die letzte Epoche der Geschichte heraufführen oder umgekehrt, kann in keiner Weise begründet werden. „Allen Völkern“ soll das Evangelium gepredigt werden, ehe das Ende kommt (Matth. 24, 14). Im Neuen Testamente, in Anwendung auf die Mittelmeermenschheit, auf die eine Generation, die zugleich die erste nach Christus und die letzte vor dem Ende ist, angewandt, hatte dieser Satz guten Sinn: kein Volk soll, ohne daß es vor die Entscheidung gestellt ist, ins Gericht gehen.²⁾ Aber der Sinn dieses Satzes steht und fällt mit der Naherwartung. Angesichts der 19 Jahrhunderte seither, angesichts der langen Folge von Geschlechtern: was heißt „alle Völker“? Inzwischen sind „Völker“ untergegangen, zerseht, vermischt, erneuert,

¹⁾ Vgl. M. Kähler, Wissenschaft, § 440. 523.

²⁾ Auch da schon blieben freilich die Geschlechter vor Christus ganz außer Betracht.

ohne daß ihnen das Evangelium gepredigt wäre. Kann es ernsthaft die Erreichung des Zieles der Geschichte bedeuten, wenn die späten Generationen der jetzt noch ausstehenden Völker evangelisiert sind — und die untergegangenen, die Völker und die Generationen, bleiben außer Betracht?

Und selbst wenn man davon absehen dürfte, so kommt doch auch sonst die Evangelisation der Welt nie ans Ende. Gerade in den längst „christianisierten“ Völkern erzeugt die Aufgabe sich aufs neue. Die christliche Tradition kann mit Gewalt abgebrochen werden — wir denken an den Einbruch des Islam in die einst blühenden Kirchen Nordafrikas und Vorderasiens. Oder eine Volkskirche verfällt den Gesetzen der Erstarrung und vermag die ererbte Wahrheit dem neuen Geschlechte nicht mehr lebendig weiterzugeben. Oder geistige Katastrophen, etwa der Zusammenbruch einer christlich durchwalteten Kultur, bringen einen Bruch zwischen die Generationen; die Nachfahren sind dann wie ein neues Volk. „Volksmission“ an neuem Heidentum muß einsetzen.

Im übrigen spricht es gegen den von uns befehdeten Gedankengang, daß er völlig in Völkern denkt. Das mag unter geschichtlichen Gesichtspunkten gutes Recht haben, aber niemals unter theologischen, also auch nicht für die Eschatologie. Der, geschichtlich angesehen so überaus wichtige, Zusammenhang der Jetzt-Lebenden miteinander wie der Geschlechterfolge untereinander als „Volk“ wird hier bedeutend überschätzt. Sub specie aeternitatis liegt es doch an der Evangelisierung aller Einzelnen. Das Denken in Völkern geht darüber hinweg, es sieht auf die Begründung einer Volkskirche, auf die Entstehung einer lebendigen kirchlichen Tradition in dem Volke. Aber eschatologisch könnte das alles doch nur insofern bedeutsam werden, als es die Evangelisierung aller verbürgte. Davon aber ist keine Rede. Damit haben wir das Postulat, nach der vollen Ausrichtung des Missionsbefehls sei die Geschichte reif für den Tag des Herrn, vollends erschüttert: wann ist der Missionsbefehl je erfüllt? So entfällt jeder Grund, auf die letzte Epoche als auf die Vollendung der Mission, die den Tag des Herrn vorbereitet, besonderen Ton zu legen und nach ihr auszufahnen. Die eine Herde unter dem einen Hirten — das ist kein geschichtliches Bild.

Die Christianisierung der Welt mag in der Gleichzeitigkeit der letzten Epoche nicht minder ungleichmäßig und bruchstückhaft sein wie in dem Nacheinander der Generationen. Die Mission bedarf jenes endgeschichtlichen Ausblicks nicht. Die Kraft der missionierenden Christenheit begründet ihre Verantwortung für die, welche sie erreichen kann. Die Gegenwart ist ihr befohlen. Wie die Erinnerung an die übergangenen Völker und Generationen und Einzelnen sie nicht lähmt, so kann ihr Eifer und ihre Treue des Zukunftsbildes einer völlig evangelisierten Menschheit entraten. Die Rätsel der vergangenen und die Fragen der kommenden Geschichte befiehlt die Gemeinde Gott. Beider Lösung wird kein geschichtlicher Tag, sondern erst die Ewigkeit bringen.

So drängt die Zielstrebigkeit der missionierenden Kirche allerdings der Parusie Jesu entgegen, aber gerade darum nicht der Höhe eines endgeschichtlichen Tages. Daß die Parusie von diesem zu unterscheiden ist, wird weiter unten (Abschnitt b) klar werden. Den mit dem Verzicht auf Mission zusammenhängenden Mangel des alten Luthertums finden wir dementsprechend nicht in der Lähmung seines endgeschichtlichen Ausblicks, sondern in der Schwäche der Parusiehoffnung, der Spannung auf das Hereinbrechen des Reiches,¹⁾ — so gewiß natürlich der Altprotestantismus bei seinen biblizistischen Voraussetzungen kraftvolle Parusiehoffnung nur in der Form endgeschichtlicher Eschatologie hätte haben können.²⁾

¹⁾ Der Friedhof unserer Väter, 2. Aufl., S. 130 f.

²⁾ Ich kann ganz wie G. Weller (Evang. Kirchenblatt für Württemberg, 1925, S. 86 f.) sagen: „Die Ausschaltung der Parusiehoffnung führt zu individualistischer Verengerung oder hält darin fest. . . Das Interesse an der Kirche (im Sinne des 3. Hauptartikels), das Bewußtsein der Verpflichtung gegen sie, der Pflicht zu bußfertigen Gedenken der Schuld der gesamten Christenheit wird wohl da befördert, wo man auf den zu seiner Kirche kommenden Herrn wartet.“ Aber wie kann W. meinen, damit etwas gegen mich, selbst angesichts der ersten Auflage dieses Buches, zu sagen? Der Vorwurf, daß ich die Parusiehoffnung ausschalte und statt des Kommens Jesu zu uns nur ein „Gehen unsererseits zu ihm“ (durch den Tod) kenne, ist seltsam angesichts meiner Erklärung 1. Aufl. S. 98: „Die Parusie löst sich uns keineswegs auf in die Gewißheit, daß wir durch den Tod alle nacheinander vor Gott gestellt werden und zu Jesus kommen. Sie ist vielmehr eine universale Tatsache, eine gemeinsame und gleichzeitige

Was aber die fortschreitende Zusammenfassung und Vereinheitlichung der Menschheit betrifft, so ist sie als Tatsache der politischen, der Wirtschafts- und Kulturgeschichte, auch der Kirchengeschichte (Stockholm!) unleugbar.¹⁾ Aber stellt sie, wie biblizistisches, pazifistisches, katholisches Denken urteilt, auch einen Fortschritt der Heilsgeschichte dar? Sie bedeutet einen Fortschritt im biologischen Sinne und weist als solcher notwendig auf das Ende hin. Man kann vielleicht sagen: die Epoche der „Menschheit“ und der Weltkultur ist eine „späte“ Zeit. Indessen dieses Urteil, wie immer man über sein Recht denke, bleibt rein biologisch und bietet der endgeschichtlichen Eschatologie keine Stütze. Es wagt vielleicht die vermutliche Erschöpfung der menschlichen Geistes- und Kulturgeschichte, also die Nähe des Alters der Menschheit und die Absehbarkeit ihres Endes zu behaupten. Aber niemals spricht es für die Auszeichnung der Endperiode, als bedeute das Zeitalter der „Menschheit“ die innere Vollendung, den Ertrag und insofern das Ziel der Geschichte. Diesen letzteren Gedanken müßte die Theologie also mit ihren Mitteln begründen. Sie müßte nachweisen, daß die Zusammenfassung der Menschheit einerseits die höchste Entfaltung des Ethos (Völkerbund), andererseits die letzte Steigerung der Menschheitsjüde (Antichrist) bedingt. Davon wird in den nächsten Abschnitten zu handeln sein. Nur bei dieser doppelten inhaltlichen Erfüllung ließe sich die Vereinheitlichung der Menschheit als Ziel der Geschichte, nun nicht mehr nur im biologischen, sondern im theologischen Sinne, verstehen. Dagegen hat die Tatsache, daß die Weltkultur immer größere Bedeutung gewinnt, immer umfassender alle Völker zusammenschließt, daß das Sonderleben der Völker mehr und mehr in ein steigend sich

Erfahrung aller.“ Das „Kommen“ Jesu ist für mich freilich keine Rückkehr in die Geschichte, sondern der Abbruch der Geschichte, der uns als Gesamt Menschheit vor ihn stellt.

¹⁾ M. Kähler (Der Gang der Menschheit, Dogm. Zeitfragen III², S. 196—212) schildert die Geschichte als fortschreitende Verwirklichung und Erfahrung der Menschheits-Einheit. „Die große Tatsache der Menschheit müssen unsere Geschlechter erleben.“ Aber die steigende kulturelle und, gerade auch im Widerstreite offenkundige, politische Einheit ist doch mit der Einheit des Leibes Christi nicht so nahe zusammenzubringen wie K. es tut.

zusammenfassendes Menschheitsleben ein- und aufgeht, für sich noch keinen theologischen Sinn.¹⁾ Die Mehrdeutigkeit des Begriffs „Menschheit“ trübt hier leicht den Blick. Die Menschheit im biblischen Sinne bedeutet nicht nur den Inbegriff der Gleichzeitigen, sondern vor allem auch die Gesamtheit der einander folgenden Geschlechter und den Lebenszusammenhang sowie die tiefste Lebenseinheit hier wie dort. Wer von der „Menschheitskirche“ spricht, darf das nicht vergessen. Nun ist gewiß die Erfassung und Verwirklichung dieser Einheit in starker Wechselwirkung mit der Pflege des Zusammenhanges zwischen den Generationen und den Völkern verknüpft. Das Einheitsbewußtsein der Kirche weckt geschichtlichen Sinn und wird umgekehrt durch die Historie gekräftigt. Der Wille zu dem die Geschlechter umfassenden Reiche Gottes bedient sich in ernster Verantwortung des Zusammenhanges der Generationen und stärkt ihn wiederum. Der Menschheitsberuf der Kirche hat den Verkehr der Völker und das Entstehen eines Menschheitslebens mächtig befruchtet und wird umgekehrt durch den steigenden Austausch der Völker in seiner Erfüllung gefördert. Das alles bedeutet aber gerade nicht, daß eine kommende Weltkirche im Zeitalter der alles durchdringenden Weltkultur das Geschichtsziel Gottes, die Menschheitskirche, am deutlichsten darstellte. Zunächst drückte sie nur die Verbindung des Nebeneinander, nicht die des Nacheinander aus. Sodann aber kann die Menschheitskirche ihr Wesen und ihre Wirklichkeit in einer auch sonst eng zusammengeführten und vereinheitlichten Menschheit der Endperiode gar nicht so tief offenbaren wie in den vorausgehenden Zeitaltern, wenn sie selbständige, eigenlebende Völker verbindet. Die Einheit der Menschheit und die „Menschheitskirche“ im theologischen Sinne treten nicht am Ende der Geschichte, sondern in ihrem ganzen Gange heraus. Und selbst als Symbol für sie zu dienen ist die Endkirche weniger als andere geeignet.

¹⁾ Anders Kähler a. a. O. S. 208 ff. Ist wirklich, wie K. will, die fortschreitende Kultureinheit der Menschheit Erfüllung der prophetischen Erwartung? Und vollends: macht erst das so entstandene Zusammenleben ein „gemeinsames Erlebnis“ wie die Parusie möglich?!

Kann man auf dem Gebiete der christlichen Erkenntnis von einem Fortschreiten reden? Läßt sich die Kirche der letzten Tage als Gemeinde reinsten und vollständigsten Erkenntnis Christi denken?

Wo immer der Entwicklungsgedanke des Idealismus Einfluß gewann auf die christliche Geschichtsauffassung, da hat man diese Fragen mit einem zuversichtlichen Ja beantwortet. Die biblische Verheißung von dem Heiligen Geiste, der in alle Wahrheit leitet, und der idealistische Gedanke des Geistes, der fortschreitend durch die Geschichte hin sich in Freiheit erfakt, gingen ineinander über. Als Beispiel solches christlichen Evolutionismus mag Schleiermachers Geschichtsphilosophie dienen. Die christliche Geistesgeschichte ist für Schleiermacher ein allmähliches Fortschreiten zur Vollkommenheit der Erkenntnis. „Der Sinn für das wahrhaft Apostolische ist, wie die Geschichte lehrt, eine in der Kirche sich allmählich steigernde Geistesgabe.“¹⁾ Das apostolische Zeitalter stellt gewiß auf der einen Seite die Norm für alle späteren Zeiten der Kirche dar, als unmittelbare Wirkung Christi; auf der anderen Seite aber steht keine spätere Epoche der Kirche mehr so stark unter Nachwirkungen des Judentums und Heidentums wie das apostolische Zeitalter. „So

¹⁾ Der christliche Glaube, 2. Aufl., § 130, 4. Vgl. § 131, 1: „Wir wissen, daß alle Unvollkommenheiten und Irrtümer in der Kirche nur allmählich durch die Wirksamkeit des Heiligen Geistes ans Licht gezogen und weggebracht werden können.“ — Auch ein ernster Historiker wie K. Holl urteilt (System II, S. 426 ff.; vgl. auch den Sonderdruck „Urchristentum und Religionsgeschichte“, 1925), daß trotz und neben allen Entstellungen der biblischen Wahrheit in der Kirche „das Verständnis des Evangeliums stetig gewachsen ist“. Der Unterschied zwischen Schleiermachers und Holls Gedanken darf jedoch nicht übersehen werden. Erstlich ist Holls Geschichtsbetrachtung ungleich tiefer, indem sie die beiden üblichen Auffassungen der Kirchengeschichte, die Abfalls- und die Aufstiegs- theorie, miteinander verbindet („man steht vor der merkwürdigen Tatsache, daß Sinken und Aufstieg immer gleichzeitig stattfindet“) und die Verderbnis als positiv wirkende Kraft, als Mittel, der Vertiefung und dem inneren Fortschreiten einzuordnen wagt. Die Reformationen sind nicht nur durch das „in der Stille wachsende Verständnis des Evangeliums“, sondern auch durch die „allmählich handgreiflich werdende Entstellung“, die „ungewollt auf Tiefere führen kann“, vorbereitet. Aber — und das ist der zweite Unterschied — Holl behandelt diese positive, indirekt aufbauende Wirkung des Bösen in der Kirchengeschichte keineswegs als ein mit dialektischer Notwendigkeit wirkendes Gesetz, sondern weiß,

stand also in dem apostolischen Zeitalter das vollkommenste und das unvollkommenste als kanonisches und apokryphisches nebeneinander, . . . als zwei Extreme, welche in keinem späteren Zeitalter auf die gleiche Weise wiederkommen können.“¹⁾ Seither befindet die Kirche sich in einem dauernden Prozesse fortschreitender Reinigung, auf dem Wege zu immer völligerem Ausstoßen alles Apokryphischen und zu immer bewußterem und reinerem Heilighalten alles Kanonischen.²⁾ Immer vollkommener wird die Auslegung der Heiligen Schrift,³⁾ immer heller der Sinn für das echt Apostolische. Wohl gibt es Hemmungen und Rückschläge durch den Einfluß der Welt auf die Kirche⁴⁾ (und wann hörte dieser Einfluß je auf, solange die Kirche in der Geschichte ihren Ort hat?⁵⁾) aber soweit der Heilige Geist in der Kirche waltet, ist sie in stetiger Annäherung an die Vollkommenheit der Erkenntnis begriffen. „Immer vollkommener durchdringt der Heilige Geist das Ganze,“ daher „in der geschichtlichen Entwicklung der christlichen Kirche die Erlösung sich immer mehr zeitlich verwirklicht.“⁶⁾

Daß diese in ihrer Art glänzende Konstruktion (man nehme nur die Art, wie Schleiermacher die Normativität des Urchristentums mit seinem Entwicklungsgedanken, der an dem stark „apokryphen“ Charakter des apostolischen Zeitalters interessiert ist, ausgleicht!) nicht haltbar ist, das bedarf keines umständlichen Beweises. Es ist ein tapferer und guter Gedanke, daß das Urchristentum nicht schlechtweg und im ganzen die Norm der Kirche sein kann, sondern seinerseits der kritischen Sichtung des Apostolischen von vor- und außerchristlichem Gute immer aufs neue unterliegt. Aber wie kindlich, zu meinen, das Christentum habe seither in demselben Maße weniger Einflüsse

daß sie besonders starke Kräfte des Gesunden in einer Epoche voraussetzt, also durchaus nicht selbstverständlich ist (S. 430; vgl. auch E. Hirsch, *ThstTh.* III, S. 238 f.). Daher hat Hölz sein Urteil über das stetig gewachsene Verständnis des Evangeliums, wenn ich recht sehe, zunächst nur, im Gegensatz zu einer üblichen These, für die Zeit zwischen dem Altkatholizismus und der Reformation ausgesprochen. Das Fortschreiten ist ihm nicht das Gesetz der Kirchengeschichte und begründet daher auch kein endgeschichtliches Ziel.

¹⁾ A. a. o. § 129, 2. ²⁾ § 130, 4. ³⁾ § 131, 2. ⁴⁾ § 130, 4.

⁵⁾ § 157, 1. ⁶⁾ § 129, 2.

des Heidentums oder Judentums erfahren, „als der größte Teil der Christen schon im Schoße der Kirche geboren und erzogen wird“¹⁾ Wußte der große Theologe nicht, daß die gefährlichste Hellenisierung des Christentums erst nach dem apostolischen Zeitalter einsetzte? Daß Synthesefrohe Geschlechter immer wieder in Gefahr stehen, die Erkenntnis des echt Apostolischen zu verlieren? Dafür jedenfalls waren ihm die Augen gehalten, daß gerade sein Lebenswerk eine verhängnisvolle Entstellung und Lähmung des neutestamentlichen Christentums durch seine Philosophie bedeutete.

Die Theologie Schleiermachers als Tatsache spricht wider seine Philosophie der Kirchengeschichte. Fremdartige Einflüsse gefährden immer aufs neue die „Reinheit“ der Kirche. Daher bedeutet das Wesen des Christentums zu erkennen und das Fremde abzustoßen nicht eine durch die Geschlechter der Kirche hin fortschreitend lösbare, sondern eine immer wieder neue Aufgabe. Gewiß lebt die Gegenwart von dem, was der Vergangenheit an Erkenntnis geschenkt ward. Manche Entscheidungen im Laufe der Kirchengeschichte sind offenbar ein für alle Male vollzogen. Ihr Ertrag wird zum Erbe der Weisheit für die kommenden Geschlechter. So nimmt die Kirche an Erfahrung zu. Aber die Geisteskämpfe um das echt Apostolische werden darum weder seltener noch leichter. Mit jedem neuen Geschlechte erneuert sich die Aufgabe der christlichen Verkündigung, das Evangelium in eine ganz bestimmte Geisteswelt hineinzusprechen. Alle christlichen Geistes schöpfungen sind in diesem Sinne eine „Synthese“ des Evangeliums und der geistigen Kultur einer Zeit. In aller Synthese aber bleibt die große Aufgabe diese: die Überweltlichkeit, das Ärgernis, das Paradoxon des Evangeliums zu wahren, also Diastase zu halten. Diastase ist gewiß immer nur auf Grund von Synthesis möglich, sie läßt sich auch nur in den Erkenntnisformen einer Zeit, also durch Synthesis, ausdrücken. Jedenfalls aber: weil Synthesis im oben beschriebenen Sinne immer neue Pflicht ist, daher auch die Diastase. Jede Zeit, als ein Individuelles, stellt hier die individuelle Doppelaufgabe. Was „apostolisch“, was „schriftgemäß“ sei, das muß jedes Geschlecht der Kirche für seine Zeit aufs

¹⁾ a. a. O. § 129, 2.

neue und individuell zu erkennen und zu wahren trachten. Neue Feinde kommen auf, und die alten haben ein neues Gesicht.

Und ist wirklich die vergangene Geistesgeschichte der Kirche ohne weiteres Kraft für die Entscheidungen der Gegenwart? Bedeutet nicht umgekehrt das Ringen der Gegenwart um das Christliche, daß auch die Entscheidungen der Vergangenheit in Frage gezogen werden? Was aus der Geschichte zu lernen und was nicht zu lernen ist, wo die echte successio in der Kirche und wo sie nur dem äußeren Scheine nach gegeben ist, welches das wahre Erkenntniserbe ist und welches nicht, — das alles hat das Geschlecht der Gegenwart für seinen Kampf und durch ihn aufs neue zu entscheiden. Denn das Leiten des Heiligen Geistes in alle Wahrheit ist mit keiner Traditionslinie ohne weiteres gleichzusetzen. Und „die Kirche“, deren Entscheidungen eindeutig und aus der Geschichte ablesbar vor uns lägen, gibt es einfach nicht.¹⁾ Wo „Kirche“ und wo „Ketz“, wo Geistesleitung und wo Menschenlehre, das verrät die Geschichte nicht. Wo die „Tradition“ Entartung und die Revolution „echte“ Tradition, das wird nur in freier und neuer Entscheidung der Gegenwart erkannt. In diesem Sinne gibt es keine Entscheidung ein für alle Male. Sondern über alle früheren Entscheidungen wird durch die späteren neu entschieden. Daher kämpfen, wie im Mythos, die Geister der Vergangenen immer aufs neue inmitten der Lebenden ihren entschiedenen-unentschiedenen Kampf. Die gegenwärtige geistige Lage in Deutschland kann diesen Satz lebhaft veranschaulichen. Mit gutem Grunde nehmen Gegenwartskämpfe die Form des Streites etwa um Luther an.

Mit alledem soll nicht geleugnet werden, daß auf einige Erscheinungen und Entwicklungen der Kirchengeschichte der Begriff des Fortschreitens angewandt werden kann. Wir denken zunächst an die Reformation. Aber darf man die Reformation auch dem Urchristentum gegenüber als einen Fortschritt in der christlichen Erkenntnis betrachten? Die Entfaltung des christlichen Denkens ist nicht unabhängig von der fortschreitenden Vertiefung des Geistes überhaupt. Die Verfeinerung des Persönlichkeitsgefühls mußte auch dem Ver-

¹⁾ Vergl. meinen Aufsatz über die Kirche in der „Tat“ 1924, S. 279 ff.

ständnis der Erlösung durch Christus zugutekommen. Der Unterschied zwischen der Rechtfertigungslehre des Paulus und Luthers ist von hier aus zu würdigen.¹⁾ Aber auf der anderen Seite: können wir es einfach abweisen, wenn A. Schlatter und andere auf Schranken und Engen des reformatorischen Christentums gegenüber dem Neuen Testamente hindeuten und „eine vertiefte Aneignung des neutestamentlichen Wortes“, ja sogar sorgfältigere Würdigung des Besitzes der vorreformatorischen Kirche und Rückkehr zu manchem, was die Reformation in der Hitze des Streites wegwarf, fordern?²⁾ Das Verhältnis des Urchristentums zur Reformation läßt sich weder allein durch die Lösung: vorwärts vom Urchristentum zu Luther! noch ausschließlich durch die andere: vorwärts von der Reformation zum Neuen Testamente!, sondern nur durch beide zugleich ausdrücken. Das reformatorische Christentum ist gewiß der zu seiner reinsten und bewußtesten Selbsterfassung gekommene Paulinismus, insofern nicht einfache Erneuerung, sondern Entfaltung, Klärung zu größter Bestimmtheit im Gegensatz zu einer paganisierten Christlichkeit, deren „katholische“ Grundlagen im Neuen Testamente nicht übersehen werden dürfen (Sr. Heiler). Andererseits bedeutet der Protestantismus zugleich eine individuelle Gestalt des Christentums, die sich ihrer Grenzen im Verkehr mit dem Neuen Testamente und mit anderen Kirchen immer bewußt bleibt. Selbst Rom gegenüber weiß sich die evangelische Kirche nicht nur im Gegensatz der Wahrheit des Evangeliums wider die Menschenlehre, sondern auch im Nebeneinander individueller Gestalten des Christentums.

Aber wie dieser Hinweis auf das Individuelle den „protestantischen“ Gegensatz gegen die Papstkirche niemals relativieren kann, so soll die Kategorie des Individuellen auch die Anerkennung wirklichen Aufstiegs in der Kirchengeschichte nicht hindern. Auch innerhalb der protestantischen Entwicklung hat es Sinn, von einem Fort-

¹⁾ K. Holl, Die Rechtfertigungslehre im Lichte der Geschichte des Protestantismus, 2. Aufl. 1922, S. 16: „Zwischen Paulus und Luther steht das Mönchtum, steht Augustin, steht die Beichtübung und die Mystik. Diese Mächte haben die Verfeinerung des Persönlichkeitsgefühls bewirkt, die Luther von Paulus unterscheidet und die reichere Ausgestaltung seiner Rechtfertigungslehre veranlaßt.“

²⁾ Schlatter, Dogma, 1. Aufl., S. 452 f.

schreiten zu reden.¹⁾ Erst allmählich wird aus den Grundgedanken der Reformation die ihnen zugehörige Theologie entfaltet. Die Reformation war ein mächtiger Durchbruch nicht nur durch das mittelalterliche Christentum, sondern auch durch die griechisch-abendländisch-scholastische Philosophie und Theologie. Aber die ganze Tragweite dieses Durchbruchs wurde den Reformatoren kaum bewußt und von den nachfolgenden Geschlechtern vollends verkannt. Wir glauben heute, nach der Schulung durch den deutschen Idealismus, aber auch im Kampfe mit ihm, in unserer Theologie, im Wahrheits- und Erkenntnisgedanken, reformatorischer zu sein als die Orthodogie des 17. Jahrhunderts. Man denke nur an die Erneuerung der Lehre von der Heiligen Schrift, ihrer Inspiration und Autorität. Die Reformation erschließt erst fortschreitend ihren Segen. Unser Fortschreiten über die Reformation und vollends über die Orthodogie hinaus ist vertiefte Aneignung der Reformation.

Wer lehrt uns aber, aus diesen bestimmten und begrenzten Vorgängen eine Verheißung für den gesamten Lauf der Kirchengeschichte zu machen? Wie nun, wenn die Reformation, unbeschadet ihrer individuellen Art, ein Letztes an Klarheit über die Tiefen des Evangeliums bedeutete? Von einem „Fortschritte“ über die Reformation hinaus wäre nur insofern zu sprechen, als die Gedanken der Reformation heute in einer ganz veränderten Welt zu vertreten sind: solche Erneuerung schließt Abstoßen zeitgeschichtlicher Schranken und Bereicherung durch das Wirken des Neuen Testaments und durch die geschichtlichen Führungen ein. Die Forderung des „Fortschritts“ in der systematischen Theologie bedeutet, daß die Dogmatik mit dem Geistesleben weitergehe und das Evangelium jeweils für ihre Welt

¹⁾ Vgl. auch Schlatter, Der Dienst des Christen in der älteren Dogmatik, 1897, S. 3: „Durch das, was die Kirche seit dem Ende der orthodoxen Zeit erlebt hat, ist uns eine reichere vollere Erfassung der göttlichen Gnade, somit ein Fortschritt im Glaubensstand gegeben worden.“ Auch Seite 5 und 10. Schlatter denkt vor allem an das neue Verständnis des christlichen Dienstes, der Gemeinde, der Mission usw. — Der Reformation gegenüber kann ich hier einen Fortschritt nicht zugeben, nur der Orthodogie gegenüber. Die Orthodogie hatte Wichtigstes von Luthers Kirchengedanken, nämlich die lebendige Gemeinschaft des Dienstes aneinander, einfach vergessen.

so tief und gegenwartsmächtig wie möglich ausspreche, daß die Ethik den Willen Gottes gegenüber ständig sich erneuernden geschichtlichen Lebensformen und Verwicklungen aufzeige. Auch das ist Wachstum, das uns, nicht nur den Einzelnen, sondern auch der Kirche, befohlene und verheißene „Wachsen in der Erkenntnis Gottes“: das „Vorwärts“, das über aller Theologie als frohe Lösung stehen soll, gewinnt nicht erst dadurch Sinn, daß man von einem Aufstieg zu einer künftigen, endgeschichtlichen Höhe christlicher Erkenntnis träumt, sondern einfach dadurch, daß die Zeit schreitet und daher Beharren Rückgang, Untreue, Ohnmacht, Niederlage bedeutet. Wir sollen über alles Vergangene und Gegenwärtige hinauswachsen, weil das Evangelium in neuer Zeit neu werden will, aber wir wachsen nicht auf eine endgeschichtliche Zeit hin, sondern in unsere, die immer sich erneuernde, Zeit hinein.¹⁾ Niemand vermag mit irgendeiner Weissagung zu begründen, daß die Höhe christlicher Erkenntnis und die letzte Gemeinde zusammengehören.

Man mag in der Folge individueller Gestaltungen des christlichen Gedankens, wenn man von den Zeiten offener Entartung absieht, eine wachsende Erschließung der „Fülle Christi“ erkennen. In diesem Sinne sahen die Späteren in der Rückschau dann freilich mehr von Christi Herrlichkeit als die Früheren. Aber das Bild der Kirche wird nicht nur immer reicher, sondern eben damit zugleich immer differenzierter. Jede neue Individualisierung bedeutet auch neue Sonderung, jede kräftig betonte neue Erkenntnis erinnert an die allem irdischen Wahrheitsbesitze eigene Bruchstückhaftigkeit und Einseitigkeit. Wächst gegen Ende der Geschichte die Fülle, so mit ihr auch die Vielheit, und es gibt kein Lebensgesetz, das alles einmal Besondere zur Einheit des mütterlichen Lebens, dem es entwuchs,

¹⁾ Insofern, aber auch nur insofern, darf die Gemeinde hoffen, von einer Klarheit zur anderen geführt zu werden. — Ich brauche nicht erst auszusprechen, daß ich Thomafius', oder Vilmar's Theorie der christlichen Erkenntnisgeschichte für Konstruktion halte — als führe der Heilige Geist die Kirche von Stufe zu Stufe zur Aneignung eines immer neuen Stückes der apostolischen Wahrheit bis hin zur reifen Erkenntnis des Ganzen. In diesen Gedanken steckt das Hegeltum, die idealistische Konstruktion des Logos der Entwicklung. In Wahrheit ist auch die christliche Erkenntnisgeschichte „zufälliger“, unbegreiflicher und für das nach Logos suchende Erkennen undurchdringlicher.

zurückführte. Am Ende der Geschichte wird wohl keine Einheit der Erkenntnis Christi stehen, sondern, unbeschadet einzelner durch die Geschichtsführung bewirkter „Unionen“ des zeitweilig Gesonderten, jene Vielheit, die gewiß nicht Chaos, aber ebensowenig einfach Kosmos ist, sondern irgendwie auch die jetzigen oder vielleicht neue Gegensätze bewahrt.

Zusammenfassend sagen wir also: Die Kategorie des Fortschreitens findet in der christlichen Geschichte ohne Frage begrenzte Anwendung, aber die Bewegung des geschichtlichen Lebens und die Beziehung der Zeitalter aufeinander ist viel zu mannigfaltig, als daß man die Kategorie des Fortschreitens zur beherrschenden machen und von ihr aus den Begriff einer endgeschichtlichen Höhe des christlichen Geistes bilden dürfte. Eine Erkenntnis-Geschichte hat die Kirche wahrhaftig auch ohne das.

Schließlich könnte man ein fortschreitendes Kommen des Reiches Gottes auf ethischem Gebiete behaupten. Dabei wird dann freilich weniger an die sittliche Gesinnung und Kraft der Einzelnen und der Gemeinde, also an die „Sittlichkeit der Herzen“ gedacht (Hingabe an Gott, brennende Liebe, den Ernst des Willens zum Dienste, die Kraft des Opfers wirkt Christus zu jeder Zeit, wo man ihm offen steht — wer wollte wagen zu behaupten, daß die späteren Geschlechter darin weiter kämen als die früheren?), als an das Gebiet der „objektiven Sittlichkeit“, d. h. an das Ethos der Ordnungen und Zustände: der christliche Geist durchdringt wachsend die geschichtlichen Formen und Lebensordnungen und baut sich mehr und mehr seine neue Welt.

Als Beispiel für diese Anschauung nehmen wir R. Roth's Geschichtskonstruktion.¹⁾ Die idealistische Herkunft seines christlichen Entwicklungsgedankens verrät sich leicht: Fichte, Schleiermacher²⁾ und Hegel haben ihn bestimmt. Auf Grund der Gemeinschaft Gottes und

¹⁾ Ethik, 2. Aufl., III, § 560 ff., II, § 441 ff.

²⁾ Wir hätten als Beispiel für den Glauben an einen christlich-sittlichen Fortschritt auch Schleiermacher nehmen können. Entsprechend seinem im vorigen Abschnitte dargestellten Gedanken erklärt er, daß auch das christliche Ethos fort-

der Menschheit, die in Christus begründet ist, hat eine „neue religiös-sittliche Entwicklung“ der Menschheit begonnen. Das christliche Prinzip gewinnt fortschreitend reale Existenz in der Welt. Allmählich gibt Gott sich durch Christus „sein kosmisches Sein innerhalb dieser irdischen Kreatursphäre“. Dabei ist nicht nur an die Kirchen- und Missionsgeschichte, sondern ebenso sehr an die Kultur- und Staatsentwicklung zu denken. In einer „vollständigen Erneuerung des menschlichen Seins und der menschlichen Gemeinschaft“ vollzieht sich Gottes Weltwerden durch Christus. Ziel der Entwicklung ist der vollendete christliche Staat, in den die Kirche, je mehr sie ihn christianisierte, desto mehr aufgegangen ist, und darüber hinaus ein allgemeiner christlicher Staatenorganismus. In diesem ist die sittliche Aufgabe der Menschheit restlos gelöst — wie denn umgekehrt der Organismus zustande kommen kann erst, wenn der sittliche Prozeß in den einzelnen Völkern, ja in den Einzelmenschen selber zum Ziele gelangt ist. „So ist die Realisierung des allgemeinen Staatenorganismus wie einerseits durch die Vollendung des moralischen Prozesses bedingt, so auch andererseits selbst seine Vollendung.“ Mit dem Ziele der Geschichte ist auch ihr Ende erreicht. Das letzte noch lebende Geschlecht, „in sich moralisch vollendet, vollständig ausgereift zu voller und reiner Geistigkeit“, kann sinnlich ableben. Der allgemeine Staatenorganismus verwirklicht das Reich Gottes und vollendet Gottes Menschwerdung.

Die geschichtliche Endzeit ist also für diesen Evolutionismus die Epoche der Vollendung. Wir können darüber hinweggehen, daß, wie schon früher erwähnt, R. Rothe den Optimismus dieser Geschichtsauffassung doch nicht ungebrochen durchführen kann, sondern zugleich die Steigerung des antichristlichen Widerstandes erwartet und daher die „sinnliche“ wunderhafte Wiederkehr Christi auf die Erde und das

schreite. Vgl. Die christliche Sitte, herausg. von Jonas, 1843, S. 69 ff.: „Daß es aber wirklich ein Fortschreiten des christlichen Handelns gibt, lehrt jede geschichtliche Betrachtung.“ Und zwar scheint Schl. einen Fortschritt sowohl zu immer größerer Klarheit der sittlichen Erkenntnis wie zu größerer Reinheit der Beweggründe wie schließlich zu erhöhter Kraft der sittlichen Gestaltung zu behaupten. S. 70 redet von „reinerer Auffassung und Darstellung des Christlichen“. Vgl. übrigens auch E. Brunner, Die Mystik und das Wort, S. 308 ff.

tausendjährige Reich, das die antichristliche Macht überwindet, lehrt. Gewiß trennt Rothe sich hier von dem streng immanenten Entwicklungsgedanken des Idealismus und endet bei dem transzendenten Chiliasmus der heilsgeschichtlichen Theologie. Aber weniggleich der geschichtliche Prozeß ohne das Wunder der Parusie und der Christus-herrschaft nicht zum Ziele kommt, so ist er doch auf der anderen Seite die notwendige Voraussetzung für den übernatürlichen Abbruch der Geschichte. Die Vollendung liegt zwar jenseits der geschichtlichen Möglichkeiten, aber sie kann nur mittels der Geschichte, auf Grund der sittlichen Entwicklung bis hin zum allgemeinen Staatenorganismus, zustandekommen, denn die Güter, deren Inbegriff das himmlische Reich bildet, sind insgesamt sittliche.¹⁾ Daraus folgt, daß alles an dem ethischen Fortschritte durch die Geschichte hin liegt, und daß der Zeitpunkt der Parusie davon abhängt, wann die Höhe des geschichtlichen Prozesses erreicht ist.

R. Rothe wurde der Heilige des Kulturprotestantismus. Aber, seltsam genug, seine Gedanken kehren ganz ähnlich wieder innerhalb des modernen religiösen Sozialismus, der mit Leidenschaft den bürgerlichen Kulturprotestantismus bekämpft. Das „weltliche Christentum“ des Ragaz-Kreises steht R. Rothe „kulturtheologisch“ gar nicht sehr fern. Verschieden ist die Zeitstimmung und das nächste Ziel, aber im Grundsätzlichen herrscht nahe Verwandtschaft. Hier wie dort die Verbindung des Parusiegläubens mit hoher Wertung der vorausgehenden geschichtlichen Aufgabe; hier wie dort das Ziel fortschreitender Christianisierung der Weltordnungen; hier wie dort die Sehnsucht, Erlösung über das „religiöse“ Gebiet hinaus als Wiedergeburt des ganzen „weltlichen“ Lebens zu erfahren. Ja, selbst im Konkreten gehören die beiden Richtungen zusammen: die Gleichsetzung

¹⁾ § 583: „Die Vollendung des Reiches der Erlösung fällt daher zwar nicht mehr in die Geschichte der sichtbaren, sinnlichen, irdischen Welt, sondern gehört der unsichtbaren übersinnlichen Welt an; allein sie kann sich in dieser schlechterdings nur mittelst jener und des ihre Entwicklung durchführenden geschichtlichen Prozesses vollziehen.“ § 585: „Die objektive sittliche Aufgabe muß zuvor vollständig gelöst sein innerhalb des Kreises der geschichtlichen Wirksamkeit der Erlösung durch den an der irdischen materiellen Natur vollständig vollzogenen Erkenntnis- und Bildungsprozeß.“

des Gottesreiches mit dem christlichen Staatenorganismus findet sich bei Rothe und Ragaž.¹⁾

Unsere Kritik muß zunächst fragen, ob der hier vorausgesetzte Begriff der Versittlichung oder Verchristlichung der Weltverhältnisse haltbar ist. Redet man von fortschreitender Versittlichung, so setzt das ein ganz bestimmtes Ideal der Weltverfassung voraus, zu dem die Entwicklung des christlichen Geistes hinführen soll: eine normative christliche Wirtschaftsordnung, Staatsverfassung und internationale Ordnung. Dabei verwechselt man aber die Christianisierung mit einer menschlichen Rationalisierung von Wirtschaft und Staat: also z. B. die Christlichkeit des Wirtschaftslebens mit der sozialistischen Wirtschaftsweise, die Christlichkeit der Staatsverfassung mit der Demokratie, die Christlichkeit der Völkerbeziehungen mit dem Völkerbunde und dem Weltfrieden.²⁾ Das heißt nicht nur die lebendige Wirklichkeit der Geschichte, um deren Ethos wir immer neu zu ringen haben, vergewaltigen statt versittlichen, sondern es gibt auch den Ernst und die Tiefe der christlich-sittlichen Aufgabe preis. Die christliche Gemeinde hat den hohen Beruf, die Rechtsordnung, das soziale Leben, die Wirtschaftssysteme, die Politik und die Beziehungen zwischen den Völkern unter der Kritik der sittlichen Normen zu halten und die Grundgedanken des Evangeliums vom Dienste und von der Gemeinschaft richtunggebend hineinzutragen. Dabei wird Kritik und Forderung

¹⁾ Für Ragaž vgl. Weltreich, Religion und Gottes Herrschaft I, S. 329 (für das Verhältnis zu R. Rothe). II, S. 404—431. Der Kampf um das Reich Gottes. Bej. S. 46 ff. Hatte er früher von der Sozialdemokratie und vom Völkerbunde alles erwartet, so wartet er nun (1919) „auf den Tag unseres Gottes, nicht auf menschliche Künstlichkeiten und Gewalttätigkeiten“ (428). Das bedeutet aber nicht den Verzicht auf Aktivität der Christenheit. Durch sie wird Christus wirken. 425: „Wir erwarten nicht einen neuen Christus, aber ein neues Hervortreten Christi . . . Wir warten auf ein neues Aufleuchten der Wahrheit des Gottesreiches in Erkenntnis und Verwirklichung. Wir warten auf das Aufbrechen einer neuen Kraft der Liebe, des Glaubens, der Reinheit, auf einen neuen Drang nach Gemeinschaft und gegenseitigem Dienen. Wir warten auf das Heldentum der Jünger Christi . . .“ Dann wird (426) der Völkerbund und Völkerfrieden möglich.

²⁾ Zur eingehenden Kritik verweise ich auf meine Schriften: Religiöser Sozialismus, 1921. Staatsgedanke und Reich Gottes, 3. Aufl., 1926.

keineswegs nur auf die „Gesinnung“ der Männer des wirtschaftlichen und politischen Lebens sich beziehen, sondern auch den Formen und Ordnungen gelten. Christliche Sozialkritik wird die Herrschaft der Selbstucht im Wirtschaftsleben, wie sie als Einzelwille oder als System erscheint, aufdecken. Sie weist auf die menschen- und gemeinschaftsmörderische Wirkung einer „eigengesetzlichen“ Wirtschaft hin und richtet die heiligen Normen des Dienstes am Ganzen und der Verantwortung für die Brüder über dem Wirtschaftsleben auf. Das alles hat aber nichts zu tun mit einer christlichen Wirtschaftsordnung, der man sich fortschreitend anzunähern hätte, die dann als beschreibbare Verfassung wie etwa die sozialistische Produktionsweise allgemeingültig und dauernd wäre. Derartiges gibt es nicht und kann es nicht geben. „Christlich“ ist ein Wirtschaftsleben dann, wenn in seine ganze Beweglichkeit und relative Eigengesetzlichkeit jeweils als Macht der Kritik und des Bauens christlicher Verantwortungsernst hineingewirkt wird, fortdauernd. Ebenso wenig gibt es eine in Regeln und Ordnungen ausdrückbare christliche Politik und Völkerverfassung. „Christlich“ ist die Politik vielmehr dann, wenn inmitten der lebendigen Bewegung der Völkergeschichte die Staatsmänner aus der Verantwortung für Gabe, Beruf und Dienst ihres Volkes heraus handeln und so nach der echten „Gerechtigkeit“ im Völkerleben trachten. Dagegen hat das Fortschreiten von nationalen Staaten und ihrer bewegten Auseinandersetzung zu internationalen Schutzverbänden auf Gegenseitigkeit mit dem Kommen des Reiches Gottes nichts zu tun.¹⁾ Der „Fortschritt“ ist biologischer Art, also ein Anzeichen, daß die Geschichte eines bestimmten Völkerkreises in ihr Altersstadium eintritt. Vielleicht, daß man den Völkerbund einmal wollen müßte im Gehorsam gegen die geschichtliche Stunde, d. h. in der Erkenntnis, daß das Zeitalter nationaler Ge-

¹⁾ R. Rothe II § 441 erklärt, der einzelne nationale Staat sei „auch in seiner Vollendung noch nicht die vollendete moralische Gemeinschaft selbst“. In der nationalen Begrenzung finde sich noch „ein Rest der ursprünglichen Abhängigkeit der menschlichen Persönlichkeit von der materiellen Natur, welche ja eben durch den moralischen Prozeß aufgehoben werden soll, — noch ein moralisch irrationaler Rest, ein Zurückgebliebensein hinter der vollständigen Lösung der moralischen Aufgabe“. Dieser Rest wird beseitigt in dem allgemeinen Staatenorganismus.

schichte vorbei ist (wir wissen es noch nicht). Dann wäre das Eingehen auf diese neue Form der Völkerbeziehungen wohl sittliche Pflicht, aber es wäre sinnlos, diesen Übergang mit dem Pathos eines sittlichen Fortschritts zu vollziehen. Sittliche und unsittliche Politik gibt es im Zeitalter des Völkerbundes wie im Zeitalter der Nationalstaaten. Der Strom der Geschichte ist in Bewegung, und die Bedingungen gesunden und wahrhaftigen Lebens der Völker miteinander wechseln. Daher ist die christlich-politische und christlich-internationale Aufgabe ebenso wie die christlich-soziale eine für jede Zeit wieder individuell neue.¹⁾ Und sie ist irrational in dem Sinne, daß sie nicht in dem Heranarbeiten an einen als rationale Idee beschreibbaren Endzustand besteht, sondern nur jeweils für die Gegenwart durch schöpferische Entscheidung lebendiger Gewissen gelöst werden soll und kann. Die „Gegenwart“ mag allerdings Generationen umfassen. Gerade weil es sich nicht nur um Erziehung der Menschen zu rechter Gesinnung, sondern auch um die erkenntnismäßige Durchdringung und sittlich-normale Gestaltung verwickelter geschichtlicher Verhältnisse handelt, bedarf die christlich-soziale Tat (wir fassen unter diesem Namen jetzt alle oben gesonderten Aufgaben zusammen) bisweilen Zeit, der Zusammenarbeit der Generationen, der Weitergabe der Erträge von den Vätern auf die Söhne und Enkel, als Arbeitsgrundlage. Daher darf man auch für bestimmte Lebensgebiete sittliche Fortschritte in dem Nacheinander mehrerer Geschlechter, durch eine Volks- oder Kulturgeschichte hin behaupten. Aber das ändert nichts an dem Grundzuge, daß jede Generation eine neue Aufgabe hat. Und wieviel Grund man haben mag, für Teilstrecken der Geschichte und begrenzte Lebensgebiete von konkreten Fortschritten zu

¹⁾ Vgl. auch E. Tröltzsch, Soziallehren, S. 977. Man kann die christlich-soziale Aufgabe früherer Zeiten und die uns gestellte vielleicht mit dem biologischen Entwicklungsgedanken als „frühe“ und „späte“, jugendliche und Alters-Aufgaben unterscheiden. Darin läge dann schon, daß uns einerseits der Arbeitsertrag der früheren Geschlechter zugute kommt — vieles, was sie erst erkämpfen mußten, wird von uns als gesicherte Grundlage übernommen; andererseits stoßen wir, im Ringen mit den Trägheitsmomenten einer alt gewordenen Kultur, auf Hemmungen, von denen die früheren nicht wußten. (Vgl. Religiöser Sozialismus, S. 56 ff.) Wir wären vorangekommen und blieben doch zugleich zurück hinter dem Gelingen der Väter.

reden — sie treten nicht in einen großen, die Länge der Geschichte füllenden Zusammenhang fortschreitender Versittlichung und Annäherung an die Herrschaft Christi im Sinne einer christlichen Welt.

Dem Idealismus verwischten sich die Grenzen zwischen dem Kulturprozeß und dem Kommen des Reiches Gottes. Schleiermachers unter dem Namen einer Ethik gebotene Philosophie der Kulturgeschichte bezeugt das für den Theologen besonders deutlich. Die sittliche und die kulturelle Grundformel (Handeln der Vernunft auf die Natur) sind eine und dieselbe, d. h. das ethische Ziel hat seine Selbständigkeit gegenüber den Kulturgütern verloren. Aber sogar unter Voraussetzung dieser verkehrten Ineinssetzung der Kultur und des Reiches Gottes wäre es möglich gewesen, den Evolutionismus zu durchbrechen. Denn die Kulturgeschichte selber läßt sich evolutionistisch doch nur hinsichtlich der wissenschaftlichen und technischen Elemente der Kultur, aber gerade nicht in bezug auf ihre innersten Gehalte und wesentlichen Schöpfungen verstehen. Die Beherrschung des Gegebenen durch wissenschaftliche Erkenntnis und Technik steigert sich im Verlaufe der Menschheitsgeschichte. Aber auf die Geschichte des Geistes und seiner Schöpfungen, also die Kunst, die Philosophie und Dichtung, die Staats- und Gesellschaftsbildung, wird man den Fortschrittsgedanken doch nur sehr begrenzt und niemals für das Wesentliche anwenden.¹⁾ Nun gehört die sittliche Gestalt des Wirklichen zweifellos näher mit den großen Inhalten der Kultur als mit ihren wissenschaftlichen und technischen Elementen zusammen. Auch von hier aus also erweist sich der Gedanke einer durch die ganze Geschichte hin fortschreitenden Versittlichung als unzulänglich.

Theologisch aber ist vor allem noch darauf hinzuweisen, daß diese Theorie den Unterschied zwischen Erde und Himmel aufhebt. Der ethische Prozeß führt von der Erde in den „Himmel“, wenn auch unter Einbeziehung des Wunders der Parusie.²⁾ Die Welt-

¹⁾ Es ist heute nicht mehr nötig, die Kritik des allgemeinen Evolutionismus aus der ersten Auflage dieser Schrift (S. 69 ff.) zu wiederholen. Vgl. dazu Windelband, Einleitung in die Philosophie, S. 170 ff., 350 ff. Hirsch, Deutschlands Schicksal, 1920, S. 36 ff., 43 ff.

²⁾ Nach R. Rothe ist, wo das Irdische „vergeistigt“ ist, der Himmel da. § 565: „Da die kreatürliche Welt als von Gott realiter erfüllt eben der Himmel

geschichte mündet in das Reich Gottes ein. Himmel und Erde werden durch den Entwicklungsgedanken aufeinander bezogen. Damit verlegt die Theorie den strengen Abstand zwischen jedem möglichen Geschichtstage und Gottes vollendeter Welt. Sie macht nicht Ernst damit, daß unsere Welt unter Todesgesetzen steht bis ans Ende, daß im Ringen zwischen Geist und Chaos, Liebeswillen und relativer Eigengesetzlichkeit allezeit die schmerzliche Schranke bleibt. Die Geschichtsphilosophie hat die Eschatologie und ihre unerhörte Spannung aufgelöst. Die Spannung zwischen dem Anfange und dem Schlusse der geschichtlichen Entwicklung ist hier bei weitem stärker und betonter als die zwischen dem letzten Erdentage und Gottes himmlischer Welt. Daran ändert es nichts, wenn man am Ende das Wunder einschaltet und Gottes vollendetes Reich auf Erden durch Christi Parusie kommen läßt. Die Unhaltbarkeit dieser Vorstellung wird im folgenden noch zu zeigen sein. Auch sie hebt die wirkliche Transzendenz der Erlösung vom Tode auf.

Man kann von der Erlösung der Welt im Reiche Gottes beides sagen: sie ist da und: sie ist noch nicht da. Sie ist da, weil Christus da ist und eine Gemeinde schafft, die im Glauben und in der Liebe schon jenseits der Todesgesetze des geschichtlichen Lebens stehen darf; die in den Kampf Gemeinschaft zu tragen vermag. Und die Erlösung ist noch nicht da, weil der Dienst der Gemeinde immer durch Sünde gehemmt und durch die fortwaltenden Todesgesetze alles Lebens, aller Kultur, aller Geschichte begrenzt wird. Im Gesetze der Liebe ist die neue Welt als Verheißung da, aber die Liebe kann die neue Welt ohne Tod nicht selber bauen. So bleibt die Spannung zwischen dem „schon“ und dem „noch nicht“ der Erlösung. Sie ist die eigentlich

ist.“ Aus der Gegenwart vergleiche etwa G. Wünsch, die Bergpredigt bei Luther, 1920, S. 222 ff. Der Zusammenbruch des Luthertums als Sozialgestaltung, 1921, S. 50 ff. „Die Weltgeschichte als ein Teil der allumfassenden, universalen Gottesgeschichte führt dem Gottesreich entgegen.“ „Hier gilt ein großes Werden, ein in mächtigem Stil sich vollziehendes Wachstum, nach dem Welt- und Gottesreich ineinander hineinwachsen.“ „Dies Gefühl der Vorwärtsbewegung ist bezeichnend für das heutige Weltempfinden der Christenheit.“ Wünsch steht durch Tröltzsch in deutlicher Abhängigkeit von R. Rothe, kann aber trotzdem, nein gerade deswegen, „Religiös-Sozialer“ sein.

eschatologische Spannung.¹⁾ Sie dauert ungemindert fort, solange die Geschichte währt, und darf nicht durch die Theorie des „mehr und mehr“ eines Fortschreitens auf Gottes Reich hin gelöst werden. Es gibt keine Erlösung durch die fortschreitende Geschichte, sondern die vollendete Erlösung ist Erlösung von der Geschichte. —

Damit haben wir den Gedanken des Fortschrittes im Kommen des Reiches Gottes nach allen seinen Beziehungen untersucht und als verfehlt erwiesen.²⁾ So ist der Auszeichnung der Endgeschichte als Vollendung der Geschichte bezw. als in besonderer Beziehung zu ihr stehend der Boden entzogen. In Christus tritt, um mit Hegel zu reden, die „absolute Epoche in der Weltgeschichte“ ein. Christus soll nun in neuen Völkern und Zeiten immer neue Gestalt gewinnen — insofern gibt es ein Fortschreiten. Aber das ist kein wesenhafter Fortschritt in der Geschichte Gottes mit der Menschheit. Wo Christus verkündigt wird, da drängt die Geschichte allerdings dem kommenden Reiche Gottes mächtig entgegen: in der Tat der Liebe, die aus dem Chaos jeder Zeit Gemeinschaft schaffen will, und in der Unruhe der Hoffnung, die an den Grenzen unserer todgeweihten Welt voller Schmerzen wartet. Aber dieses Entgegendrängen gilt keinem geschichtlichen Tage, sondern dem Tage Gottes, der die Geschichte aufhebt. Das Kommen des Reiches ist Gegenwart und Ewigkeit,

¹⁾ Vgl. auch Kierkegaards Ablehnung einer fortschreitenden christlichen Entwicklung und der Möglichkeit einer das Paradoxon hinter sich lassenden „triumphierenden“ letzten Generation. „Wenn die gleichzeitige Generation Glaubender keine Zeit zum Triumphieren fand, so gibt es eine solche für keine Generation; denn die Aufgabe ist dieselbe und der Glaube jederzeit streitend.“ (Philosophische Brocken, Gesammelte Werke, Jenaer Ausgabe, Bd. VI, S. 98). Außerdem vergleiche Heinrich Barth, Christliche und idealistische Deutung der Geschichte. Zwischen den Zeiten III, S. 179: „Wir wissen, daß die Frage nach dem Ergebnis nicht von einer Generation auf die andere abgehoben werden darf. Denn es ist ja eine und dieselbe Frage, ob sie nun im Hinblick auf den Tod des Menschen oder im Ausblick auf das Ende der Menschheit gestellt wird. Es ist mit keinem Ergebnis der Geschichte zu rechnen.“

²⁾ Ragaz (im Anschluß an Blumhardt; s. Kampf S. 63 ff.) begründet den Gedanken fortschreitenden Kommens des Reiches mit der Lebendigkeit Gottes. „Gott schreitet vorwärts, Gott ist am Werke; als der Lebendige ist er der Kommende.“ Blumhardt: „Gott steckt in der Entwicklung nach vorwärts.“

Zukunft nur insofern, als es immer wieder und für immer neue Geschlechter und Völker Gegenwart und Ewigkeit wird.¹⁾

2. Oder ließe ein Fortschreiten der Geschichte auf ihre Endepoche hin sich doch insofern behaupten, als das Böse sich steigerte und der Gegensatz zum Reiche Gottes sich verschärfte? Legt die Beobachtung der Geschichte das Warten auf eine kommende höchste Entfesselung der ausgereiften Sünde nahe?

Nun hilft die bloße Beobachtung in unserer Frage nicht viel. Wir überschauen nur einen begrenzten Abschnitt der Geschichte und sind immer geneigt, die Entartung der jüngsten Zeiten schwerer zu nehmen als die Schatten längst vergangener Tage. So sucht die Beobachtung, um ihrer Echtheit sicherer zu werden, das Bündnis des Gedankens: man unternimmt es, das Steigen des Bösen auch mit allgemeinen Erwägungen zu begründen. Die unerlaubte geschichtsphilosophische Verwertung des christlichen Gedankens von der Menschheitsünde für eine Verschlechterungstheorie haben wir schon im ersten Teile dieses Kapitels (S. 91 ff.) erwähnt und abgewiesen. Aber wenn wir den Satz, daß die Sünde mehr und mehr alles geschichtliche Leben zerstörend durchdringt,²⁾ nicht gelten lassen, so scheint doch das allmähliche innere Ausreifen des Bösen zu immer furchtbareren Erscheinungen im Wesen sowohl des Bösen wie der Geschichte zu liegen. Wir gehen auf diesen Gedanken in seiner allgemeinen Form, um nicht unnötig wiederholen zu müssen, erst weiter unten, bei dem Postulate des Antichristen, ein, und handeln hier nur von einigen besonderen Begründungen.

¹⁾ Daher läßt sich eine Antwort auf die Frage nach dem „Wann?“ des Endes weder durch die Beobachtung der Mission noch durch den Blick auf die christliche Geistes- und Sozialgeschichte geben.

²⁾ Auerlen S. 204: „Die Sünde ist ein Gift, welches durch die Jahrtausende hin allmählich sich ausbreitet und in den Organismus der natürlichen Menschheit immer tiefer eindringt, denselben zerfressend und depotenzierend.“ Wie Daniel 2 der Wert der die Weltreiche bezeichnenden Metalle immer mehr abnimmt, so ist es in Wirklichkeit bei den Weltreichen selber: „Abnahme an innerem Wert und Gehalt.“ (204; auch 217.)

Da hat man zunächst auf die widergöttliche Wirkung der Kultur hingewiesen. Weil in der Geschichte die Kultur sich steigert, wächst die Entfremdung von Gott. In den klugen Augen des Antichristen (Daniel 7, 8) gewinnt nach Auberlen das Leben der „Verfeinerung und Intelligenz“ seinen abschließenden Ausdruck.¹⁾ „Der Mensch in der Fülle seiner irdischen Bildung gibt Gott nicht mehr die Ehre, er ist satt und reich, er meint, den Himmel schon auf Erden zu haben, er leugnet Gott und vergöttert sich selbst.“ „Die Gottentfremdung treibt zu weltlicher Bildung, wie diese umgekehrt zu jener; es findet eine Wechselwirkung zwischen beiden statt.“²⁾

In diesen Sätzen ist Wahrheit und Irrtum gemischt. Es gilt, sorgfältig zu unterscheiden und zu prüfen. Was ist mit der „Kultur“ gemeint? Die wissenschaftliche und technische Naturbeherrschung oder die großen geistigen Schöpfungen und Inhalte? Von dem Fortschritt des wissenschaftlichen Erkennens und der technischen Herrschaft kann nur oberflächliches Urteil behaupten, daß er irreligiös wirken müßte. Gewiß sind wissenschaftliche Epochen und Triumphe der Technik durch das grenzenlos an ihnen sich nährenden Machtgefühl des Geistes oft für eine Zeitlang zur Krisis des Gottesglaubens geworden. Aber solche Versuchungen waren immer dazu da, überwunden zu werden. Das Machtgefühl braucht nicht irreligiös, es kann auch religiös sein. Die geistige und technische Ohnmacht kann genau so von Gott trennen wie die Macht. Und es ist dafür gesorgt, daß der stolz fortschreitende Menscheng Geist eben durch den Fortschritt wieder auf Gott gewiesen wird. Denn auf der Höhe des wissenschaftlichen Erkennens wird das Welträtsel nur quälender und die Gottesfrage nur brennender, und auf der Höhe technischen Vermögens sind die Todesgesetze alles Geschichtlichen nur furchtbarer und die Frage nach dem echten Leben drängender denn je. Unsere Zeit ist für beides ein helles Zeugnis. Wir haben erlebt, daß Maschine, Großbetrieb, Großstadt nicht nur unerhörte Lebenssteigerung, sondern auf der Hinterseite schwerste Schatten des Todes gebracht haben; daß sie nicht nur die Freiheit, sondern auch die Sklaverei unendlich gemehrt haben. Das Leben ist

¹⁾ Auberlen a. a. O. S. 209.

²⁾ a. a. O. S. 210 f.

durch sie reich und arm geworden. Darum hat der Fortschritt die Gottesfrage nicht erstickt, sondern gerade neu geweckt.

Aber was von den wissenschaftlich-technischen Elementen der Kultur nicht gesagt werden kann, das gilt vielleicht von den großen inhaltlichen Schöpfungen des menschlichen Geistes und von der Hingabe an sie, von Staat und Politik, von Philosophie, Dichtung und Kunst. Haben sie nicht oft genug zu einem frevelhaften Eritis sicut Deus geführt? Ohne Frage besteht hier, wie bei allen Werten des menschlichen Lebens, die Gefahr, daß sie von ihrem Grunde und Sinne in Gott losgerissen werden zu gottloser Autonomie. Mit dem Grunde wird die Grenze übersehen. Die Werte werden absolut gesetzt, die Verantwortung und das Todesgeschick alles Geschichtlichen vergessen. So kann das Lebensgefühl einer reichen Kultur sich titanisch-irreligiös und antichristlich entladen als nationalistische oder ästhetische oder intellektualistische Gottlosigkeit. Und über das alles hinaus entzündet sich gerade an reifster „Bildung“ die selbstherrliche Autonomie des Individuums, das sich frech von allen Bindungen losreißt. Indessen solche „Zeitalter vollendeter Sündhaftigkeit“ (um mit Sichte zu reden) können immer wieder Durchgangsstadien zu freier und neuer Theonomie des Lebens und der Kultur werden. Der Aufklärung kann, wenn Gottes Geist will, die „Erweckung“ folgen. Das gilt vom Einzelnen wie von der Kulturgeschichte. Der Einzelne oder ein Volk können in der gottlosen „Freiheit“ verharren und an ihr sterben. Aber das liegt nicht notwendig im Sinne der Entwicklung. Die Zeitalter vollendeter Sündhaftigkeit sind nicht der ganze Ertrag, sondern eine Phase der Kulturgeschichte. Sie enthüllen nicht den notwendigen Ausgang, sondern den gefährlichen Durchgang menschlichen Geisteslebens. An diesem Punkte hat die Geschichtsphilosophie des deutschen Idealismus einfach recht gegen das düstere Bild des pietistischen Biblizismus.¹⁾ Das Verhältnis von Kultur und Gottlosigkeit als geschichtliches Problem läßt sich nicht mit den absoluten Kate-

¹⁾ Allerdings nur dann, wenn der Idealismus in der „Erweckung“ nicht ein selbstverständliches dialektisches Umschlagen der Entartung, sondern die Freiheit göttlicher Tat, das Wunder der Umkehr sieht, neben dem als andere, oft genug verwirklichte Möglichkeit das Verharren in gottloser Autonomie, die Schuld, der Tod steht.

gorien der Gewissenstheologie von Sünde und Schuld erledigen, sondern fordert eine geschichtsphilosophische, entwicklungsgeschichtliche Erörterung. Wir wehren uns dagegen, wenn, wie in Schleiermachers Sündenlehre, die Geschichtsphilosophie der Theologie dreinredet und die Gewissenswirklichkeit der Schuld evolutionistisch auflöst. Aber wir dürfen auch umgekehrt nicht im Namen des absoluten christlichen Dualismus, wie die Theologie ihn vom Kreuze Christi und dem an ihm geweckten Gewissen aus zu entfalten hat, der Geschichtsphilosophie verbieten, den Reichtum, die Gesetzmäßigkeit und Relativität der geschichtlichen Bewegung zu betonen.¹⁾

Immer wieder wird mit der Kultur und aus ihr, aus Macht und Geistigkeit, Schönheit und Lebensreichtum Hybris und Skepsis wachsen, immer wieder mag die dämonische und titanische Möglichkeit alles Menschentums sich hier neu erzeugen, zu ungeheuren Gestalten und Systemen steigern, zu furchtbarer Bewußtheit, Schamlosigkeit, Konsequenz ausreifen. Aber daß diese Zeitalter vollendeter Sündhaftigkeit sich überbieten, ist unbegründbar. Denn sie stehen ja weniger in Beziehung zu der sich steigenden geistig-technischen Naturbeherrschung, als zu den großen schöpferischen Kulturepochen — und diese sind nicht als Stufen fortschreitender Entwicklung, sondern jeweils als Lebensindividuen, als etwas in sich Erstes und Letztes von Eigenbedeutung zu begreifen. Die Kulturgeschichte ist auch nicht in dem Sinne eine Einheit, daß die Erträge von Jahrhundert zu Jahrhundert, von Volk zu Volk stetig weitergegeben würden und die letzte Epoche also die Ernte, den Ertrag der ganzen Geschichte darstellte. Erträge können verloren- und ganze Kulturkreise untergehen. Das haben wir auch auf die Geschichte des Guten und des Bösen, des Glaubens und der Gottlosigkeit, auf die Folge von Zeitaltern der vollendeten Sündhaftigkeit anzuwenden. Wir leugnen nicht, daß auch auf diesem Gebiete Erträge weitergehen können, daß eine Entartungsepoche eine andere spätere Kultur anzustecken vermag. Dabei wäre es möglich, daß die Gestalten der Gottlosigkeit sich verbänden und so in ihrer Erscheinung steigerten. Aber darf man Derartiges als „Ausreifen“

¹⁾ Das Verhältnis von Rechtfertigungstheologie und Geschichtsphilosophie kann ich hier nicht eingehend erörtern. Ich hoffe, an anderer Stelle darauf zurückzukommen.

des Bösen bezeichnen? Und darf man aus solchen Möglichkeiten ein stetig und überall sich erfüllendes Gesetz machen und seine gesammelte Wirkung für die Endepoche der Geschichte postulieren? Letzteres ist in zwiefacher Hinsicht verkehrt. Die Endepoche muß nicht ein Zeitalter vollendeter Sündhaftigkeit sein, sondern könnte ein solches gerade hinter sich gelassen haben. Wie diese Zeitalter in keiner der übersehbaren Kulturentwicklungen das Ende, sondern einen Durchgang bezeichnen, so besteht auch kein Grund, ein solches Zeitalter an das Ende aller Geschichte zu rücken. Aber — das ist unser zweiter Einwand — selbst wenn ein Zeitalter vollendeter Sündhaftigkeit, also das letzte dieser Art, das Ende wäre, so würde es wie alle bisherigen eine individuelle Epoche und weder als Übersteigerung noch als gesammelter Ertrag aller früheren aufzufassen sein. Das letzte läßt sich jedenfalls aus der Beobachtung der uns zugänglichen Geschichte nicht rechtfertigen.

Kann demnach der Hinweis auf den Charakter der Geschichte als Kulturentwicklung die Theorie der Steigerung des Bösen nicht begründen, so gilt das gleicherweise von den beiden anderen Versuchen, den Gedanken zu stützen. Indem die Geschichte fortschreitend alle Völker zum Austausch und gemeinsamer Entwicklung zusammenfaßt, also mehr und mehr Menschheitsgeschichte wird, soll, so sagt man, das Maß, die Einheit und Organisation des Bösen wachsen. Indessen erstlich würde das entsprechend auch von den Mächten des Guten zu sagen sein. Sodann haben gewiß alle Geisteskämpfe im Menschheitszeitalter eine breitere Front. Aber das ist etwas rein Quantitatives und hat mit der Entfaltung des Wesens, in unserem Falle also mit dem „Ausreifen“ des Bösen, nichts zu tun. Den weitergehenden Gedanken schließlich, daß gerade im Menschheitszeitalter die überall wirksame Macht des Widergöttlichen sich zu bewußtem, gesammeltem Angriff wider Gott unter einem Willen zusammenfaßte, vermag niemand zu begründen außer durch die im voraus schon feststehende Antichristvorstellung. Wir werden später noch sehen, daß dieser Ausblick in mehrfacher Hinsicht unmöglich ist: die Mächte „des Guten“ und „des Bösen“ treten in der Geschichte niemals als solche in Eindeutigkeit und reinem Gegensatz wie zwei Heerlager heraus.

Endlich hat man die Steigerung des Bösen damit begründen wollen, daß die Kirche eine immer herrlichere Erschließung Jesu, immer reinere und vollkommenerer Offenbarung des Reiches Gottes bedeute und daher, je mehr sie das Weltliche ablege, desto entschlosseneren und bewußteren Widerstand hervorrufe. Je mehr die Gemeinde vollendet werde, je ernster sie sich auf ihren Abstand gegen die „Welt“ besinne, desto mehr steigere sich der antichristliche Wille in der Menschheit, festige sich die antichristliche Organisation.¹⁾ Der geistvolle Versuch steht und fällt mit seiner Voraussetzung. Diese aber, die Vorstellung vom fortschreitenden Kommen des Reiches in der Kirche, haben wir im Vorigen als verfehlt erwiesen. Die Wahrung des Abstandes von der „Welt“ bleibt jedem Geschlechte der Kirche, dem ersten so gut wie uns, und dem letzten so gut wie uns, die schwere Aufgabe. Sie wird gewiß zu einer Zeit tiefer erkannt und radikaler angegriffen als zu einer anderen, aber wir träumen nicht davon, daß ihre Lösung fortschreitend besser gelinge. Die Aufgabe bleibt außerdem bis zum Ende ein innerkirchliches Problem.

Dieser eine Satz zeigt schon genügend, daß unser Verzicht auf den Fortschrittsgedanken den tiefen Ernst, die Geschichtsbewußtheit der kämpfenden Kirche wahrlich nicht lähmt, sondern verstärken muß. Warten wir nicht auf einen letzten Kampf, so gewinnt gerade der

¹⁾ R. Rothe § 570 f. „Da die fortschreitende Entwicklung des Reiches des Erlösers wesentlich zugleich eine stetig fortschreitende Offenbarung der absoluten Wahrheit und Vollkommenheit dieses ist, so wird innerhalb des Bereiches der geschichtlichen Wirksamkeit des Erlösers der Widerstand der menschlichen Individuen gegen ihn je länger desto mehr ein positiv böser. Die Bösen werden je länger, desto böser, so wie auch umgekehrt die Guten je länger, desto besser werden . . .“ Was der nächste § über die Konsolidierung des antichristlichen Reiches bringt, ist nichts als Konstruktion. S. unten. — Koepp a. a. O. S. 36 f. hat einen ähnlichen Versuch gemacht, den Gedanken höchster Verschärfung der Gegensätze in der Endzeit zu begründen. Er spricht von der johanneischen Gemeinde der Zukunft, die „immer tiefer im Geist und Atem Gottes und der Ewigkeit“ leben werde und daher in der natürlich sterbenden Menschheit den schärfsten Gegensatz auszuhalten und den schwersten Kampf zu bestehen habe. Aber woher weiß K. von einem kommenden johanneischen Zeitalter? Andere, wie Auberlen, urteilen genau gegenteilig: nicht nur der Staat, sondern auch die Kirche wird am Ende der Tage völlig entarten und Sitz der Sünde werden, laut der „göttlichen Offenbarung“.

gegenwärtige Kampf „letzten“ Ernst. Außerdem: ist es eigentlich der evangelische Kirchengedanke, der jenem endgeschichtlichen Bilde zugrunde liegt? Wir kommen darauf noch zurück.

b) Die Postulate der Endgeschichte.

Mit allem Bisherigen ist über das Recht der endgeschichtlichen Eschatologie noch nicht endgültig entschieden. Gerade die ernstesten Vertreter des apokalyptischen Zukunftsbildes legen auf den Nachweis eines Fortschrittes in der Geschichte wenig oder keinen Wert. Die endgeschichtliche Parusie, das endgeschichtliche Reich Gottes, der endgeschichtliche Antichrist und das Gericht über ihn bedeuten für sie Postulate des Glaubens unabhängig von der Beobachtung der Geschichte.

1. Das erste Postulat lautet: Die Bedeutung Christi für die Geschichte muß einmal in der Geschichte heraustreten. So hat M. Kähler die endgeschichtliche Parusie systematisch zu begründen versucht.¹⁾ Das persönliche Verhältnis des Mittlers zur Geschichte der Menschheit ist nach Christi Erhöhung in den Hintergrund getreten; nur in der Beziehung der Erwählten zu ihm, die sich ihnen durch seinen Geist und durch den Glauben vermittelt, wird es kund. Dabei kann es nicht bleiben. „Soll nun jenes Verhältnis zur Geschichte in seiner grundlegenden Allumfassung allgemein zu überführender Deutlichkeit gebracht werden, so kann das nur in einem Vorgange der Menschheitsgeschichte geschehen.“ „Der Versöhnung der Welt mit Gott entspricht als Abschluß der geschichtliche Sieg des Gottesreiches.“ Dieser „Sonderung“ entspricht die neutestamentliche Verheißung²⁾: Christus „wird den Abschluß der Geschichte unserer Welt herbeiführen, indem er sich allen Menschen ebenso unwiderleglich als

¹⁾ Wissenschaft der christlichen Lehre² § 519 ff. Vgl. auch § 523, wo K. von der „unwiderstehlich überführenden Darstellung der umfassenden menschheitlichen Stellung Christi“ spricht und fortfährt: „Diese Darstellung liefert dann den Beleg, daß der Heilsrat Gottes, den Christus zum Inhalte des menschlichen Willens gemacht hat, in der Tat der Weltplan Gottes ist, welcher den Weltgang beherrscht.“

²⁾ Vgl. den ersten Satz von § 521. Wenn Kähler Postulate erhebt und sie dann mit der biblischen Verheißung zusammenhält, so ist zur Erläuterung dieses Verfahrens § 516 nicht zu vergessen: Die Eschatologie, so betont K. dort, könne

der leibhaft Auferstandene und zu Gott Erhöhte bekunden wird, als er das sogleich nach seiner Auferstehung für die Jünger getan hat“.

Hat dieses Postulat wirklichen Grund? Die Frage ist zu verneinen. Daß aller Geschichte Ende und Ziel die überführende Offenbarung Jesu als des Christus Gottes sein muß, daran hängt freilich alles. Aber mit welchem Grunde wird gefordert, daß diese Überführung „in einem Vorgange der Menschheitsgeschichte“ geschehe? Man sagt etwa: gewiß werde der Tag Jesu die „Aufhebung“ der Geschichte bedeuten, aber doch nur, indem er zunächst die „Vollendung“ der Geschichte bringe. Weil die Geschichte die Stätte des Kampfes Christi und des Gottesreiches sei, müsse sie auch die Stätte seines Sieges sein. Sonst werde die Geschichte zu einem unbegreiflichen Rätsel ohne Abschluß und Ergebnis. Gottes heilsgeschichtliches Walten bedeute überall Bejahung der Geschichte, so müsse gerade auch das Ende ein Ja zur Geschichte sein: die allüberführende Offenbarung Christi als des „Herrn“ in einem geschichtlichen Ereignis.

Aber mit alledem macht man nur den vergeblichen Versuch, Unvereinbares zusammenzudenken. Zunächst ist deutlich, daß die Parusie als geschichtlicher Vorgang notwendig auf die letzte Generation der Menschheit begrenzt bliebe, und sie sollte doch, entsprechend der universalen Bedeutung Christi, ein die ganze Menschheit überführendes Ereignis sein. Sowie man nun damit Ernst macht, sprengt die „Parusie“ die Maße der Geschichtlichkeit. Daher fordert M. Kähler die „Ergänzung“ der geschichtlichen Parusie durch einen über die Bedingungen des geschichtlichen Lebens hinausliegenden Vorgang, nämlich das Gericht an allen einzelnen.¹⁾ Der Gegenstand der christlichen Hoffnung habe „eine der Vergangenheit und Gegenwart zugewandte, endgeschichtliche und eine darüber hinausliegende übergeschichtliche Seite“.²⁾ Aber mit diesem Hinweise auf die Doppel-

auf keinem Punkte der Geschichte „lediglich so gewonnen werden, daß man aus der Gegenwart fordernde Folgerungen für die abschließende Zukunft zieht“. „Die Eschatologie kann . . . ihren Stoff gewiß nur der biblischen Weissagung entnehmen; aber sie hat das Verständnis der Heilsgewißheit als stichtenden Maßstab und ordnenden Richtpunkt anzuwenden.“

¹⁾ § 520. Kähler hat also in seiner Eschatologie ein doppeltes Gericht.

²⁾ § 518.

seitigkeit der Parusie ist nicht geholfen. Denn die äußere, insbesondere zeitliche Begrenztheit jedes geschichtlichen Vorgangs ist nur eine Erscheinungsform der inneren Schranke aller Geschichte, also auch der Endgeschichte, in Hinsicht auf Offenbarung Gottes. Damit stehen wir erst an dem entscheidenden Punkte. Geschichtliche Parusie ist eine *contradictio in adjecto*. Der Sinn der Geschichte kann nicht in der Geschichte heraustreten, auch an ihrem Ende nicht. Der Sinn ist das Übergeschichtliche an der Geschichte, das in der Geschichte nur dem Glauben zugänglich ist. Das Wesen und der Gehalt der Parusie — überführende Offenbarung der Menschheitsbedeutung Christi — machen sie als geschichtliches Ereignis unmöglich. Die Vertreter einer endgeschichtlichen Parusie in diesem Sinne haben das Wesen des Geschichtlichen nicht ernstlich genug durchdacht.¹⁾ Nirgends ist die Geschichte der Ort einer direkten, überführenden Gegenwart des Göttlichen, nirgends Stätte des Schauens der *δοξα*. Geschichte und Glaube, Geschichte und Verhüllung, daher Geschichte und Entscheidung, Wahl, Kampf gehören zuhause. Das gilt auch von ihrer letzten Epoche. Das direkt überführende Wunder, die unverkennbare *δοξα*, also die „Parusie“, bedeutet Aufhebung der Geschichte.

Hier wird nun freilich entscheidend, was für eine Christologie man hat, insbesondere auch wie man über die Wunder Jesu und über die Auferstehung denkt. Jesus hat seine Wunder als Grund für den Glauben gewertet (Matth. 11, 2 ff.) und den Unglauben um ihretwillen unentschuldbar genannt (Matth. 11, 20 ff.). Aber überführender Beweis der göttlichen Vollmacht und der Gegenwart des Reiches waren sie ebendarum nicht. Auch die Wundertaten ließen die Möglichkeit des Ärgernisses offen (Matth. 11, 6). Denn neben der Macht stand rätselvoll in Jesu Leben die Ohnmacht. Die Taten

¹⁾ Sehr seltsam ist M. Kählers (Dogm. Zeitfr. III² S. 212) Gedanke, daß die Erleichterung des Verkehrs und das steigende Zusammenleben der Völker das gemeinsame Erlebnis der Parusie möglich mache. „Inzwischen erwächst in Millionen von spielenden Fäden der Beziehung ein Zusammenleben, welches . . einen Stand des Raum und Zeit nahezu gleichgiltig machenden Verkehrs ahnen läßt, in dem der Menschheit über die Erde hin ein gemeinsames Erlebnis möglich wird: die unabweisbare Offenbarung dessen, durch und für den sie vereint ist, seine Wiederkunft.“

Jesu drängten mächtig zur Entscheidung für ihn oder gegen ihn — aber eben zur Entscheidung.¹⁾ Die Gottesherrlichkeit war nicht so zu sehen, wie in der Parusie alle ihn in seiner Herrlichkeit „sehen“ sollen. Jesus wies auf seine Wunder als der um die Gegner Ringende, Werbende (Matth. 12, 25—28) — die Parusie aber steht jenseits alles Werbens, jenseits aller Notwendigkeit, sich zu entscheiden. So kann man durch die Erinnerung an die hohe Bedeutung, die Jesus im Kampfe mit Israel seinen Heiltaten gab, nichts für die Möglichkeit einer geschichtlichen Offenbarung der „Herrlichkeit“ in der Parusie folgern. Auch der Hinweis auf Jesu Auferstehung führt nicht weiter. Denn für die „Erscheinungen“ des Auferstandenen ist gerade bezeichnend, daß sie nur den Jüngern zuteil werden und (wie selbst in den Thomasgeschichten des Johannesevangeliums noch nachklingt) nur dem Glauben sich in ihrer Bedeutung als Bekundungen Jesu erschließen. Die Ostergeschichte als eine begrenzte Parusie denken, heißt die eine oder die andere in ihrem Wesen völlig verkennen.

Der Kampf gegen den Satz von der endgeschichtlichen Parusie ist ein Kampf für den Ernst des Gedankens der Geschichte als *κένωσις* Gottes. Diese *κένωσις* wird erst mit der Geschichte selber aufgehoben. Alles andere ist Mythologie. Man darf sich der Strenge theologischen Denkens an diesem Punkte nicht dadurch entziehen, daß man etwa erklärt: die letzte Offenbarung Jesu geschehe auf der Grenze zwischen der jetzigen und der neuen Welt, in der geheimnisvollen Stunde, in der die Zeit in die Ewigkeit aufgehoben wird, und sei daher unvorstellbar. Um die Vorstellbarkeit geht es uns nicht, wir müßten sonst auf eschatologische Aussagen überhaupt verzichten. Aber auf die Klarheit der Begriffsbildung, wenn von Parusie und Geschichte die Rede ist, kommt freilich alles an. Da aber ist zu sagen: die Parusie steht nicht auf der Grenze, sondern sie ist selber diese Grenze. Wer nun hier das mathematische Bild pressen wollte und also folgerte, die Grenzlinie gehöre dann ebenso dieser wie jener Welt an, der würde vergessen haben, daß es sich um Zeit und Ewigkeit handelt. Als Parusie ist die Grenze der Geschichte schon jenseits der Grenze — anders läßt sich hier nicht reden. Aber wird nicht

¹⁾ Vgl. Schlatter, Die Geschichte des Christus, 2. Aufl., S. 247.

das letzte Geschlecht die Parusie „erleben“? Darauf ist nur zu antworten, daß das „Sehen des Menschensohnes“ jedenfalls kein geschichtliches Erleben mehr sein wird, und daß das, was erlebt wird, also — wenn so zu sprechen erlaubt ist — die geschichtszugekehrte Seite der Parusie jedenfalls nicht die Parusie selber ist. An dem, was die letzte Generation erlebt, ist die Theologie nicht interessiert. Das letzte Geschlecht wird das Ende der Menschengeschichte erleben. Ob wir es, worauf die biblischen Bilder führen, als gleichzeitig mit einer ungeheuren kosmischen Katastrophe denken sollen oder als allmähliches Erlöschen im Wärme- bezw. Eistode der Erde, darüber zu entscheiden ist die Theologie weder zuständig noch bedürftig.

2. Mit alledem ist auch über den Chiliasmus das Entscheidende schon gesagt. Immerhin rechtfertigt die Fähigkeit, mit der der chiliaistische Gedanke in den populär-theologischen Eschatologien sich behauptet, ein besonderes Wort zur Sache.

Der „Chiliasmus“ erwartet „die vorläufige Vollendung des Reiches Gottes auf Erden durch unmittelbares Eingreifen des erhöhten Christus“ (Th. Häring). Niemand würde diesen Gedanken vertreten, wenn Apok. 20 und 1. Kor. 15 nicht in der Bibel ständen. Indessen selbst die entschlossensten Biblizisten haben die Erwartung des geschichtlichen Endreichs auch theologisch als notwendig zu begründen versucht. Diese theologischen Begründungen gilt es zu prüfen.

Dabei scheiden wir die auf den ersten Blick unzulänglichen gleich aus. Auberlen z. B. meint: wie die Offenbarung in drei Stufen sich vollzogen habe, durch die Natur für die Urmenschheit, dann durch die Geschichte, endlich als „Offenbarung der Offenbarung“ im Gottmenschen Jesus Christus, so werde auch die Mitteilung des Gotteslebens von Christus aus an die ganze Welt wieder in drei einander folgenden Perioden geschehen, die den Stufen der Offenbarung in umgekehrter Ordnung entsprechen. Dementsprechend beginnt die Ausbreitung des göttlichen Lebens mit der „Kirchenzeit“: das Leben ist in ihr noch in der Innerlichkeit verborgen, Natur und Geschichte sind noch wesentlich unerlöst. In einer zweiten Periode aber — es ist das tausendjährige Reich — „bricht das Leben Christi aus der Verborgenheit hervor und durchdringt mit Macht die ganze Geschichtswelt mit ihren Grundelementen Staat, Kunst, Bildung usw“. Endlich

wird das Gottesleben in Christus „auch zur Macht der Naturverklärung, der universellen Weltverklärung in der Zeit des neuen Himmels und der neuen Erde“. ¹⁾ Über die Oberflächlichkeit dieser Konstruktion ist kein Wort zu verlieren. Die angeblichen Entsprechungen sind nichts als ein kindliches Spiel, ohne jeden sachlichen Gehalt. Man sieht aufs neue den ästhetisch-architektonischen Einschlag im Biblizismus. Für die Unterscheidung einer Periode der Geschichtsverklärung von der der Naturverklärung ist nicht einmal der Schatten eines Grundes beigebracht.

Ähnlich grundlos ist die Forderung, die Kirche bedürfe einer vom Satan nicht gestörten großen Missionszeit. Was ist Mission, wenn sie nicht Kampf, Werben um die Entscheidung bedeutet? Ist der Satan „gebunden“ (Apok. 20, 3), dann ist die Zeit der Entscheidung und damit der Mission vorbei. Praktisch hat diese Art von Chiliasmus nicht selten Unverständnis für den Ernst der jetzigen Geschichte und Gleichgültigkeit gegen die große Missionsaufgabe der Gegenwart zur Folge. Das wirft ein bedenkliches Licht auf die Theorie.

Ernster zu nehmen sind zwei andere, einander verwandte und zusammengehörige Gedanken. Das endgeschichtliche Reich einer vorläufigen Vollendung scheint erstens allein den Realismus der christlichen Hoffnung zu sichern und zweitens der christlichen Ethik ihr notwendiges Telos zu bedeuten.

Verleht es nicht, so fragt man uns, z. B. aus dem Blumhardt-Kreise, die Stellung des Glaubens zu Natur und Geschichte, also den Schöpfungsgedanken, wenn die Vollendung einzig im „Jenseits“, in der Ewigkeit gesucht wird? Müssen nicht Sünde und Fluch der Geschichte durch die Geschichte selber überwunden werden? Natur und Geschichte sind Gottes Werk, dazu bestimmt, daß die Herrlichkeit und der Wille Gottes sich in ihnen einmal darstelle. ²⁾ Die Kirche Gottes

¹⁾ S. 364 ff.

²⁾ Ragaz, Der Kampf um das Reich Gottes . . . S. 47: „Die Erde ist die Stätte, wo Gottes Gedanken Wirklichkeit werden sollen. Das Wort des ‚Antichrist‘: ‚Bleibt mir der Erde treu, meine Brüder!‘ drückt im Grunde durchaus den Sinn Christi aus. Was Gott auch in anderen Sphären schaffen mag, er will alle Sphären erfüllen und wir erwarten das Kommen seiner Herrschaft auf die Erde.“

entsteht in der Geschichte, sie muß auch in der Geschichte zur Vollendung kommen.¹⁾ Die Geschichte darf nicht zu Ende gehen, ehe nicht Christus am letzten Weltentage alle geschichtlichen Formen, Ordnungen und Bewegungen seiner Herrschaft unterworfen hat. Das Gottesreich muß die ganz reale Vollendung der irdischen Geschichte bringen, das Gegenbild des Paradieses — das Reich sozialen, wirtschaftlichen, politischen Friedens.

Dieser Realismus ist, so scheint es, vor allem für die christliche Ethik unaufgebbbar. Leidet nicht der ethische Ernst, wenn wir den Ausblick auf das geschichtliche Endreich preisgeben? Das Sittliche hat es doch offenbar nicht nur auf die Gesinnung abgesehen, sondern auf ein Tun, das jetzt, in der Zeit, geschehen und die Geschichte gestalten soll. In dem konkreten sittlichen Soll und in dem Willen, der ihm gehorcht, liegt der Gedanke eines geschichtlichen Zieles alles Handelns notwendig eingeschlossen. Wer diesen Gedanken zersetzt, indem er auf das ewige Leben vertröstet oder auf die sogenannte

¹⁾ G. Weller (Ev. Kirchenblatt für Württ., 1925, S. 86): „Was Kirche ist, kam in der Geschichte bis jetzt einmal zur Darstellung: in der Zeit des Urchristentums; wir hoffen, es werde wenigstens noch einmal sich wiederholen: am Ende.“ Dieser Satz vergißt nicht nur in seinem zweiten, sondern auch in seinem ersten Teile, was die Geschichte ist, und daß sie für Gottes Reich, also auch für die Kirche bedeutet: *tectum cruce*. Die Spannung zwischen der „unsichtbaren“ und der „sichtbaren“ Kirche wird in der Kirche der letzten Tage ebenso bleiben, wie sie in der Urkirche bestand. Die pietistische Auffassung des Urchristentums als der Zeit reiner Darstellung der Kirche ist, sowohl vom Neuen Testament aus wie durch die Besinnung auf den Kenosis-, Verhüllungs-, Kampfscharakter aller Geschichte, als verfehlt erwiesen. Der Fehler solcher sich uns gegenüber als „biblisch“ gebenden Theologie steckt tief in den Grundlagen. — Weiter heißt es: „Endlich bliebe es uns nicht minder unverständlich, wenn die Geschichte Israels als des auserwählten Volks nicht einen Ausgang finden sollte, der Gottes, des Erwählers, wahrhaft würdig wäre.“ Aber will man im Ernste aus dem „Geheimnis“ (Röm. 11, 25 f.) des mit Israels Verwerfung ringenden Apostels oder aus dem Jesuswort Matth. 23, 39 einen theologischen Lehrsatz über die Endgeschichte machen? Kein Postulat „würdigen Ausganges“, „sinngemäßen Abschlusses“ darf an das Geheimnis rühren, ob Gott den Fluch von seinem Volke noch in der Geschichte oder erst in der Ewigkeit nimmt. — Vgl. zu der Frage nach Israels Bekehrung besonders die tiefdringenden Erwägungen R. Seebergs, II, S. 612 ff.

Innerlichkeit verweist, der läßt den Ernst der sittlichen Frage erschaffen. Ethik und Chiliasmus gehören zusammen. —

Unsere Kritik dieser Gedanken mag sich so vollziehen, daß wir die entscheidende Schwierigkeit gleich voranstellen. Was heißt „Vorvollendung“, relative Vollendung, die doch noch nicht die „neue Welt“ bedeutet? Hier gibt es nur zwei Möglichkeiten: entweder man muß, des durchfahrenden Unterschiedes zwischen Geschichte und ewiger Vollendung bewußt, das Endreich möglichst innerhalb der Maße und Möglichkeiten der irdischen Geschichte vorstellen — inwiefern könnte es dann „Vollendung“ sein? Oder man muß, will man den Begriff der Vollendung betonen, das Endreich dem ewigen Reiche so annähern, daß die Grenzen des Geschichtlichen gesprengt werden. Man möchte die geschichtliche Vollendung vertreten. Aber die beiden Elemente dieses Begriffs sind feindlich gegeneinander. Entweder zersetzt das Interesse an der Geschichtlichkeit den Vollendungsgedanken, oder das Interesse an der Vollendung stellt die Geschichtlichkeit in Frage.

Indessen es ist gerade das Wesen des Chiliasmus in allen seinen Formen, sich diese Dinge nicht klar zu machen. Er lebt von seiner eigenen Unklarheit.¹⁾ Da denkt man sich einen „paradiesischen Zustand“, den die Erde erleben soll — aber der Tod wird noch sein!

¹⁾ Das gilt vor allem auch von Ragaz' Beschreibung des irdischen Reiches Gottes. — Er meint freilich (Kampf, S. 50): „Wenn wir uns diese Welt in ihrer Vollendung schwer denken können, ja, ist denn nur das möglich, was wir denken können, und nicht das Unmöglichste das Wahrscheinlichste?“ Aber es ist nicht erlaubt, eigene Unklarheit in den Schuß des Wundergedankens zu stellen. Von Ragaz' einzelnen Phantasien sei nur noch diese mitgeteilt: im irdischen Reiche Gottes wird dem Tode seine Bitterkeit genommen werden durch eine „neue Erschließung der Lebensmacht Gottes“. „Ob dann und wie lange das physische Scheiden noch bleibt, ist Nebensache.“ Auch dieses muß schließlich aufhören. Mit dem Kommen des Reiches Gottes wird die Scheidewand, die uns von den Toten trennt, immer dünner usw. (Weltreich, Religion und Gottesherrschaft, II, S. 202). — Zum Ganzen vgl. Kählers Bedenken gegen den Chiliasmus (Wissenschaft § 526, b.). K. betont „die Unklarheit über das Verhältnis eines solchen geschichtlichen Zeitraums zu der einmaligen Wiederkunft Christi“ und erklärt: „Keinfalls hat eine solche Erwartung neben der Aussicht auf die Weltvollendung einen selbständigen Wert für die Versöhnten.“

Oder wieder anders, man nimmt als erste Stufe der Vollendung die „Erlösung der Gemeinde“ an, von der als zweite Stufe die „Vollendung der Welt“ unterschieden werden soll. Aber wie kann man das beides nur trennen? Wie ist eine Erlösung der Gemeinde, zu der hier die Auferstehung und die Herrschaft mit Christus schon hinzugehören sollen, denkbar ohne gleichzeitige Erneuerung der Welt, also ohne „neuen Himmel und neue Erde“?¹⁾ Der Begriff der Stufen hat in einer Theologie der Heilsgeschichte sein gutes Recht, aber an das Ende gehört er nicht. Endgeschichte und ewige Vollendung können niemals als „Stufen“ zusammengedacht werden.

Der chiliaistische „Realismus“ vergißt, daß, wie unser Leib und unser seelisches Leben, so auch die gesamte Natur und Kultur zum Tode bestimmt ist. Man redet von „Verklärung“ der Kirche,²⁾ von „Verklärung“ der Erde, der Geschichte und Kultur in das Reich Gottes hinein. Aber „Verklärung“ ist ein undeutliches Wort, das so lange bedenklich bleibt, als es nicht zu dem Todesgesetze alles Irdischen in eine klare Beziehung gesetzt wird. Irdisches kann nicht „verklärt“ werden, es sei denn durch den Tod hindurch.³⁾ Jenseits des Todes

¹⁾ Gegen Schlatter, Das christliche Dogma, § 141, 2. Aufl. § 131. Ich halte diesen Abschnitt in Schlatters Buche für auffallend schwach. Es ist ein durch Apok. 20 und 1. Kor. 15 theologisch nicht gerechtfertigter Sprung, wenn Schlatter aus dem Miteinander der Verheißungen für die Gemeinde und für die ganze Kreatur das Nacheinander zweier Stufen macht. Daß „die chiliaistische Gestaltung der Weisagung eine unvergängliche Bedeutung für die Kirche“ habe, hat Schl. nicht zu begründen vermocht.

²⁾ So z. B. Hofmann in seinem achten Lehrstück (vergl. etwa Enzyklopädie S. 109 ff.). Die Gemeinde Christi erfährt die „Naturverklärung“, „damit sie als die Gemeinde des lebendigen Gottes gegen die feindliche Welt erwiesen werde“. „Vordem stand die Erscheinung der Kirche im Widerspruch zu ihrem Wesen, jetzt ist es gehoben. Die verklärte Gemeinde kann nun eine Selbstbetätigung neuer Art beginnen und Christus eine neue Selbstbetätigung durch sie, welche die Welt dessen überführe, daß hier das Heil verwirklicht ist, und sie diesem Heil untertan mache.“ Hier ist Geschichtliches — die Mission — und die Geschichte Sprengeendes — Naturverklärung, Auferstehung der vollendeten Gemeinde — zusammengestellt zu einem theologisch unmöglichen Bilde.

³⁾ Es hat guten Grund, die Wunder Jesu als eschatologische Zeichen, d. h. als Vordeutungen auf die Erlösung von Krankheit und Tod zu verstehen. Daher wurde auch überall, wo in der Kirchengeschichte Heilungsgabe geschenkt war, der

aber hebt nicht noch einmal irdische Geschichte an. Auferstehung der Toten in ein geschichtliches Endreich hinein ist nichts als Mythologie. Was aber von dem Menschen gilt, das ist auch auf die Geschichte und Natur überhaupt anzuwenden. Die Lebensgesetze des Widerstreites, die zugleich Todesgesetze sind, gehören zum Wesen der Natur und der Geschichte. Wer darauf hofft, daß die Gesetze durch die Welt gewordene Liebesgemeinschaft des Reiches Gottes abgelöst werden, der hofft auf keinen geschichtlichen Tag, sondern auf die Aufhebung von Natur und Geschichte in Gottes neuer Welt. Die Welt des Völkerfriedens ist keine geschichtliche Welt mehr. Denn der Kampf der Völker gehört zu den Grundzügen geschichtlichen Lebens. Er ist von dem Begriffe der Geschichte genau so untrennbar wie das Geborenwerden und Sterben, wie die Folge der Geschlechter.

Wenn wir an diesem Punkte größte Klarheit fordern müssen, so wahren doch auch wir den „Realismus“ der Hoffnung ernsthaft. Die neue Welt Gottes wird die Erfüllung für alle Verheißung sein, die in dem Verhältnis von Seele und Leib, Geist und Natur uns gegeben ist. Erkennen und Gestalten in Wissenschaft und Kunst, die „Kultur“ wird „vollendet“ werden.¹⁾ Aber zwischen unserer Welt und dieser Vollendung steht das *καταργηθήσονται* von 1. Kor. 13, d. h. der Tod. Ein Realismus, der die Todeslinie vergißt, ist vom Übel. Erst wenn hier der Strenge theologischer Erkenntnis genuggetan ist, kann man die diesseitig-endgeschichtlichen Züge der biblischen Verheißungen des Reiches unbefangen und freudig würdigen. Von Gottes neuer Welt, jenseits unserer Geschichte, kann die Theologie nur in dürftigen, schattenhaften Worten reden. Aber die lebendige Hoffnung der Gemeinde darf das Irdische zum Bilde des Ewigen machen und das, was kein geschichtlicher Tag sehen wird, in den vertrauten kräftigen

Gedanke an das vollendete Gottesreich besonders lebendig, z. B. bei Blumhardt. Aber für die Diesseitigkeit des Reiches Gottes, also für den Chiliasmus, wie der jüngere Blumhardt meinte (Ragaz, Kampf S. 56), beweisen die Heilungswunder gar nichts. Sie sind nicht Anbruch, sondern nur vordeutendes Symbol der Erlösung vom Tode. Die Geheilten bleiben sterbende Menschen und gehen dem Tode entgegen.

¹⁾ Vergl. das letzte Kapitel dieses Buches.

Farben der Geschichte malen. Nur daß solches Recht der Poesie und Phantasie nicht wieder mißbraucht werde, um jene grundsätzliche Erkenntnis zu verdunkeln.¹⁾ Diese soll vielmehr umgekehrt die Poesie immer wieder zur Zucht und zur Scheu des Geheimnisses rufen. Es tut der Gemeinde, insonderheit den Gemeinschaften gut, wenn die Theologie sie von den allzu beredten Liedern und Schriftchen hinweg zur Demut und Bescheidenheit ruft. Die Gemeinde muß an die völlige Unzulänglichkeit aller Bilder, auch der biblischen, erinnert werden. Sie muß wieder lernen, daß Hoffen „nicht-Sehen“, auch in Gedanken nicht sehen, bedeutet. Das ist nicht eine geringe Nebenfrage der Seelsorge, sondern von höchster Bedeutung, wenn anders wir wieder verstehen wollen, was „glauben“ heißt. —

Der Hinweis auf den Realismus der christlichen Hoffnung kann also die Erwartung eines geschichtlichen Endreichs nicht theologisch begründen; der Realismus kommt vielmehr nach seiner wesentlichen Wahrheit auch ohne den Chiliasmus zur Geltung. Das Gleiche gilt von dem zweiten Versuche einer Begründung des Chiliasmus, von der Erinnerung an den Zusammenhang zwischen Ethik und Vollendung.

„Ohne Chiliasmus, und wenn es nur ein Quentchen wäre, keine Ethik?“²⁾ Richtig ist daran, daß unser Ringen mit der Sünde, mit den Mächten des Todes, mit der verflavenden Eigengesetzlichkeit

¹⁾ Vergl. auch R. Seeberg, Christl. Dogm. II, 575 f.

²⁾ K. Barth, Das Problem der Ethik in der Gegenwart. (Zwischen den Zeiten II, S. 42 ff. Das Wort Gottes und die Theologie, 1924, S. 139 ff.) Auch Barth lehnt die Möglichkeit des chiliastischen Endzustandes in der Geschichte ab, aber behauptet aufs nachdrücklichste die Aufgabe und findet in diesem Mißverhältnis gerade die Krisis des Menschen, den eschatologischen Angriff auf sein Ethos. Ich halte es nicht für glücklich, daß B. diese Krisis zuerst vom Begriffe des ethischen Subjekts, dann von dem des ethischen Objekts aus klar macht. Die beiden Probleme liegen nicht auf einer Ebene. Nur in der ersteren Beziehung ist die Krisis eine rein ethische. Nur hier nämlich ist eine klare sittliche Pflicht und zugleich die Unmöglichkeit, sie zu erfüllen, gegeben. Beim Chiliasmus kann man das Erstere nicht sagen. Was B. (das Wort Gottes S. 141) hier als Aufgabe nennt (z. B. „Aufhebung der Klassenunterschiede und Ländergrenzen, des Krieges, des Zwangs und der Gewalt überhaupt, Kultur des Geistes an Stelle der Kultur der Dinge, Menschlichkeit an Stelle von Sachlichkeit, Brüderlichkeit an Stelle des allgemeinen Gegeneinander“), das ist gar nicht mehr

des natürlichen und kulturellen Lebens keinen Sinn hat ohne den Ausblick auf den „Tag Gottes“, der den Sieg bedeutet. Aller ernsthafte und freudige Kampf mit der Krankheit, wie unsere Ärzte ihn führen, lebt, sich selber vielleicht unbewußt, von dem Glauben daran, daß wir berufen sind, den Tod völlig zu überwinden. Sonst wäre das bißchen Fristen des Lebens doch ein jämmerliches Tun, und der Ernst, den wir daran wenden, ohne Sinn und Würde.¹⁾ Im Kampfe mit den Todesmächten liegt ein Sinnbild und eine Verheißung, die weit über den nächsten Ertrag hinausweisen. Wie belanglos wären die Fortschritte der Heilkunst, das Bodengewinnen im Ringen mit dem Tode, wie lächerlich im Grunde die Freude der doch zum Tode Verurteilten daran, wenn das Fortschreiten nicht Gleichnis und Verheißung bedeutete! So hat der Beruf des Arztes und aller Dienst an der Krankheit eschatologischen Sinn. Und weiter: alles „christlich-soziale“ Ringen mit der Eigengesetzlichkeit und Sachlichkeit der

rein ethisch, sondern gutenteils meta-ethisch. Es rührt an die Grundbedingungen geschichtlichen Lebens, innerhalb deren unsere ethische Aufgabe entsteht. „Brüderlichkeit“ an Stelle des selbstsüchtigen Verdrängungswillens ist eine ethische Aufgabe, nicht mehr dagegen „Brüderlichkeit“ als Aufhebung der von unserem Wollen unabhängigen, es selbst vielmehr bindenden Verdrängungsverhältnisse des geschichtlichen Lebens. „Brüderlichkeit“ in jenem Sinne soll ich wollen, in diesem Sinne aber kann ich sie nur erharren von Gottes Neuschöpfung der Welt. Nur dort, nicht hier entsteht im strengen Sinne eine Krisis der Ethik. Die Frage nach dem guten Willen (das Subjekt der Ethik) und die Frage nach der neuen Welt (das Objekt der Ethik) ohne Gewalt, Krieg, Gegeneinander, Herrschaft der Sachen gehören nicht so zusammen, wie B. will. Es ist irreführend, dem Chiliasmus als Zielgedanken ethische Notwendigkeit gleich dem kategorischen Imperativ des guten Willens zuzuerkennen. Die Unmöglichkeit des guten Willens hat den Ernst der Schuld, die des chilastischen Reiches in der Geschichte dagegen ist nur eine Tautologie.

¹⁾ Allerdings hat der Kampf mit dem Tode immer Sinn, indem er helfender Dienst an den Brüdern, also Bewährung der Gemeinschaft ist, und in der Gewißheit dieses Sinnes kann subjektiv die andere Sinnfrage ganz untergehen. Aber sie besteht dennoch und heißt Antwort. Wir rühren hier an die „Doppelsinnigkeit“ der Liebe, die z. B. auch an der Schwierigkeit, sie zu definieren, deutlich wird. Liebe ist Wille zur Gemeinschaft, aber diese Gemeinschaft wird immer nur so vollzogen, daß ein konkreter Dienst geleistet, eine bestimmte Hilfe gewährt, ein Besonderes gegeben wird. Die Liebe hat Sinn als Geben, aber auch die Gabe muß Sinn haben. In Gottes Liebe ist die Synthesis gegeben.

Wirtschaft um die Freiheit des persönlichen Lebens trägt in sich die Gewißheit einer kommenden Welt, da Geist und Liebe nicht mehr die Schranke ihres Gestaltens an dem Rohstoff des Lebens als Natur und Konkurrenz finden, da die Eigengesetzlichkeit und Tyrannei der Lebensmittel gegenüber dem Leben selber überwunden ist und die „herrliche Freiheit der Kinder Gottes“ in einem ganz und gar von Geist und Liebe gebauten Kosmos erscheint.

Aber dieses Ziel, von dem aus das Handeln erst Sinn empfängt, läßt sich nun doch nicht als „sittliches Objekt“, als letzter Ertrag des Handelns denken. Das Ziel ist durchaus meta-ethischer Art. Es verwirklicht denken heißt: die Geschichte aufgehoben denken. Denn nicht nur die Sünde und Trägheit, sondern die Grundstruktur der Geschichte selber setzt der Weltgestaltung aus Geist und Liebe ihre Schranken. Liebe kann sich wohl innerhalb der Konkurrenz bewähren, aber diese nicht aufheben. Geist kann zuletzt die Lebens-Todes-Gesetze, denen jeder Einzelne und jede Kultur durch ihre Naturgebundenheit unterstellt ist, doch nicht zerbrechen.¹⁾ Formeln wie „Kultur des Geistes an Stelle der Kultur der Dinge“ weisen, wenn man sie ganz ernst nimmt, über unsere Welt hinaus. Das will anerkannt sein, gleichviel ob man die Grundstruktur unserer Geschichte durch Gottes Zorn oder einfach durch die Freiheit des Schöpfers gesetzt denkt. Wie vermöchte aber diese Erkenntnis die Ethik zu lähmen? Hindert es den Ernst und die Freudigkeit unseres Kampfes gegen die Krankheit, daß kein Idealbild einer endgeschichtlichen krankheitsfreien Menschheit vor uns steht? Oder ist die Wucht christlich-sozialen Ringens davon abhängig, daß wir chiliastisch ein geschichtliches Endreich der Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit, der sozialen „Gerechtigkeit“ und internationalen Harmonie erwarten?²⁾ Alles Handeln ist gewiß auf die Vollendung bezogen, und wir reden von der Jenseitigkeit der Vollendung auch nicht so, daß wir den Zusammenhang zwischen dem jetzigen Werke der Gemeinde und der

¹⁾ Vgl. Genauerer in meinem Hefte „Religiöser Sozialismus“ S. 56 ff. 71.

²⁾ Ragaz' Satz (Kampf S. 54): „Das Reich Gottes, als Gipfel und Vollendung aller Menschenhoffnung, gibt jedem Einzelnen einen gewaltigen Lebensinhalt, indem es ihn zum Mitarbeiter und Mitkämpfer macht“ — gilt wahrhaftig nicht nur dann, wenn man mit R. das irdische Gottesreich erwartet.

ewigen Welt übersähen — indem wir diesen Zusammenhang behaupten, denken wir durchaus „realistisch“. Aber mit dem Zusammenhange gleichzeitig ist eben die Jenseitigkeit, der Abbruch zu betonen. Wir ersetzen daher die Formel „ohne Chiliasmus keine Ethik“ durch die andere „ohne Eschatologie keine Ethik“. ¹⁾

3. Das letzte Postulat ist das des Antichristen und des Endgerichts. Entsprechend der theologischen Begründung der endgeschichtlichen Parusie und des geschichtlichen Endreiches wird auch dieses Postulat rein aus dem Wesen des Bösen und seiner Beziehung zur Geschichte heraus vertreten, ohne Rücksicht darauf, ob eine Steigerung des Bösen im Laufe der Geschichte zu beobachten ist.

Wiederum können wir M. Kählers Eschatologie als Ausgangspunkt nehmen. ²⁾ Die Geschichte hat von Gottes Heilsrat aus den Inhalt, das Verhältnis zwischen Gott und der sündigen Menschheit zum Austrag zu bringen. Ihr eines Ziel besteht demgemäß darin, das Wesen der Sünde herauszustellen. Für den Glauben ist das an Christi Kreuz und in Israels Verstockung gegen dasselbe schon klar genug geschehen. Aber es bedarf einer unwiderleglichen Herausstellung für alle. Diese kann nur darin bestehen, daß die Menschheitsünde ihren vollsten Ausdruck in dem vollendeten Antichristentum findet, d. h. in dem Versuche, die Menschheit mit ihrem gesamten

¹⁾ Th. Siegfried (Z. Th. K. 1923 S. 353 ff.) macht einen lehrreichen Versuch, von der Betonung der „aktuellen Eschatologie“ aus, d. h. des Glaubens an das gegenwärtig kommende Reich, die symbolische Bedeutung des Chiliasmus neu zu würdigen. Der Gehalt des Chiliasmus „liegt in der Synthese von transszendent gerichtetem Glauben und diesseits gerichteter Hoffnung, in der Vernichtung der Kluft zwischen religiöser und profaner Sphäre, in der Einheit von religiösem und profanem Ziel“, Reich Gottes und Kultur. Dabei ist das geschichtliche Ziel, die Kultur, Symbol des Reiches Gottes. Das bedeutet Zusammenhang und Anderssein zugleich. „Kulturgestaltung ist Dienst am Reiche Gottes. Aber es ist doch für das Reich Gottes der Zusammenbruch der Kulturen belanglos.“ Dieses „Doppelantlitz“ der aktuellen Eschatologie werde in der chiliastischen Idee des Zwischenreiches bildlich, aber vollkommen treffend ausgedrückt. — Was Siegfried will, glaube ich durch die Betonung des eschatologischen „Realismus“ und durch die Erkenntnis, daß all unser weltgestaltendes Handeln das kommende Reich „meint“ und es andeutend darstellen will, zur Geltung zu bringen.

²⁾ Wissenschaft § 524 ff.

Kulturertrage in bewußtem Gegensatze zum Evangelium unter einem Haupte zusammenzufassen; diese Verkörperung des Weltsinns und der Verstockung gegen das Evangelium wird dann mit dem erhöhten Christus zusammenstoßen und an ihm offenkundig zuschanden werden; vor der bloßen Erscheinung der Wahrheit in seiner Person muß die Ohnmacht der Lüge zutage treten. Für die Christenheit bedeutet dieser Ausblick, daß sie der höchsten Spannung zwischen dem herrschenden Weltgeiste und dem Glauben, damit aber der letzten und höchsten Versuchung entgegentritt.

Unsere Kritik muß zunächst auf die Grundlosigkeit dieses Postulates hinweisen. Es ist hier das gleiche einzuwenden wie gegen das Postulat der geschichtlichen Parusie. Daß die Sünde in ihrem Wesen, mit ihren übermenschlichen Hintergründen, in ihrer Verderblichkeit einmal ganz „herausgestellt“ werden muß, das folgt auch für uns notwendig aus dem Verhältnisse Gottes zur Menschheit; aber nicht, daß es am Ende (soll nur die letzte Generation die Enthüllung der Sünde erleben?), überhaupt, daß es in der Geschichte geschehen muß.

Im Gegenteil, der Gedanktsgehalt schließt die überlieferte Vorstellung des Antichristen und seiner endgeschichtlichen Überwindung aus.

Hier ist nun abschließend vom christlichen Dualismus zu handeln. Der Dualismus von Gottesreich und Welt gehört zu den Grundzügen einer christlichen „Geschichtsphilosophie“. Man muß aber scharf im Auge behalten, wo er seinen ursprünglichen Ort hat und wie er in der Geschichte erscheint. Der Gegensatz von Gottesreich und Welt hat seinen Ort zunächst in dem inwendigen Leben des Einzelnen. Er bezeichnet einen Gegensatz der inneren Haltung. Um seiner willen hat das neue Leben den Charakter der Entscheidung. Hier, in der Gewissensentscheidung, stehen wir jederzeit vor dem unbedingt Guten und vor dem unbedingt Bösen. Aber mit diesem individualistischen Gedankengange, der den Gegensatz in der Innerlichkeit jedes von Gott Berufenen findet, ist das Problem des Dualismus noch nicht erschöpfend behandelt, ja als geschichtsphilosophisches noch gar nicht angegriffen. Die Vertiefung in den Dualismus der Entscheidung des Einzelnen führt uns von selber weiter. Unsere Entscheidungen vollziehen wir nicht nur in der

Geschichte, sondern immer wieder auch an der Geschichte, d. h. im Bejahen oder Verneinen konkreter geschichtlicher Richtungen, Gedanken, Werte, Personen. Daher ergibt die Entscheidung immer wieder geschichtliche Scheidungen und geschichtliche Sammlungen, eins durch das andere: am Gegensatz wird die Gemeinde ihrer selbst bewußt, und das Bewußtsein, Gemeinde zu sein, vollzieht sich in immer neuer Scheidung. Nur so entsteht und besteht Kirche. „Kirche“ und „Welt“ bezeichnen einen geschichtlich immer wieder durchzukämpfenden Gegensatz.

Wie von Anfang an, so steht durch die ganze Geschichte hindurch der antichristliche Wille Christus gegenüber. Alle Selbstbehauptung vor ihm, aller Ungehorsam gegen ihn ist zuletzt „antichristlich“. Aber es besteht doch ein deutlicher Abstand zwischen der stumpfen Trägheit des Menschenherzens, mit der es sich Jesu Ruf entzieht, und dem bewußten wachen Gegensatz titanischen Menschentums gegen den Gekreuzigten. Wir erkennen gewiß das Antichristentum auch im eigenen Herzen, ja mitten in der Kirche Jesu, wir sind daher nie imstande, auf offenkundig furchtbare Erscheinungen des Bösen und Antichristlichen außerhalb unser und der Kirche mit dem Finger zu weisen, ohne uns mit Furcht und Buße der Einheit alles Menschenwesens bewußt zu bleiben. Aber unter dieser Voraussetzung, daß die Wurzelverwandtschaft des furchtbarsten Troges wider Gott und Hohnes wider Christus mit allem Bösen, mit meiner Seele nicht vergessen wird, dürfen wir dann wirklich ein Auge für die Furchtbarkeit besonderer und bestimmter antichristlicher Bewegung haben und das Antichristliche, ob es als Person oder Richtung, als System, Staat oder gar als Religion erscheint, aufdecken. Es gibt den Gegensatz gegen Christus nicht nur in der gewöhnlichen Form der praktischen Verneinung seines Königsanspruchs, sondern auch in der titanischen Gestalt eigenen Weltherrschaftswillens oder wenigstens in der Form bewußten Protestes gegen solchen König, im Namen der Würde Gottes oder der Menschenwürde oder des Lebenshungers. Man mag etwa an den religiösen Imperialismus, an die Idee des Papsttums, an den Widerwillen neu-hellenischen oder neu-germanischen Heidentums gegen das Kreuz und die christliche Ethik oder auch an den weltlichen Messianismus von Marx und Lenin, an die erbitterte

Religionsfeindschaft des russischen kommunistischen Systems denken.¹⁾ Überall hier scheinen die beiden Momente des biblischen Antichristgedankens verbunden: Gegensatz gegen Christus in der Form der Ähnlichkeit mit ihm, der „Stellvertretung Christi“, Widerstreit in der Gestalt entstellenden Christus-Ersatzes, also Antichristentum als Religion, Messianismus, Eschatologie. Die Herrschaft und Autorität Christi, die Freiheit und Erlösung in seinem Sinne werden bestritten, indem man sie verzerrt in Anspruch nimmt.

Nicht alles freilich, was sich gegen die Kirche wendet oder das „Christentum“ und um deswillen auch Christus bestreitet, ist Antichristentum. Das Zeugnis von Christus verbindet sich in der Geschichte mit Kulturen und Lebensformen, es erscheint in Kirchen und Theologien, die ihre Zeit und ihre Schranken haben, wird oft genug auch von weltförmiger Kirchlichkeit, „religiöser“ Weltlichkeit, von Lieblosigkeit und wirklichkeitsfeiger Unmännlichkeit im Munde geführt. Der Gegensatz gegen das „Christentum“ hat immer wieder zum Kampfe auch gegen Christus und das Evangelium getrieben. Nicht alles „Antichristliche“ hat in wacher Entscheidung vor Christus gestanden.²⁾

Aber die Wirklichkeit des echt-Antichristlichen in der Geschichte ist trotz dieses Vorbehaltes unverkennbar. Es war nicht eine Ausgeburt zuchtloser Leidenschaft, sondern hatte tiefsten Wahrheitsernst, wenn die Reformatoren in dem römischen System der Religion und Hierarchie den Antichristen sahen. Und wer sich den Ernst der geschichtlichen Kämpfe und Entscheidungen nicht durch formale religions- und geschichtsphilosophische Kategorien relativieren läßt, der wird auch

¹⁾ Vgl. etwa W. Lütgert, Die Anzeichen des Antichrist. (Die kommenden Dinge. Bethel 1922. S. 15 ff.) Außerlen (S. 213) wollte den Antichristen auch in dem krassen Chiliasmus der sozialistischen Bewegung, die den Himmel auf Erden erstrebt, finden.

²⁾ Chr. Schrempf, Friedrich Nietzsche. 1922. S. 127: „Vielleicht ist Nietzsche bis zu dieser letzten Wegscheide (wo das Kreuz auf den Weg zum ewigen Leben hinweist) gekommen und da an dem Kreuze scheu geworden. . . . Vielleicht ist Nietzsche auch gar nicht bis zu dieser Wegscheide gekommen, weil er unterwegs an der ‚Christenheit‘ scheu geworden ist.“ Daher wird die Kirche durch Bewegungen, die sie um des Antichristlichen willen bekämpft, vielfach zugleich an eigene Schuld erinnert und zur Buße gerufen.

heute zu diesem Urteil Ja sagen.¹⁾ Wem freilich die Gegensätze der Religions- und Kirchengeschichte sich wesentlich in den Spannungen von Geist und Form, Priester und Prophet, Anstaltlichkeit und Persönlichkeit²⁾ oder von Autonomie und Theonomie³⁾ darstellen, wird in dem Antichristgedanken Luthers eine zeitgeschichtliche Schranke und in seiner Wiederholung Unbildung und Sanatismus sehen. Wir können nicht anders als in dem Kampfe Luthers wider Rom den unbedingten Gegensatz des Evangeliums gegen Menschengemächte, der Kirche unter dem Kreuz wider die triumphierende Kirche erkennen. Auch unsere heutige Bestreitung der Papstkirche hat diesen unbedingten Ton und Sinn.⁴⁾ Das ließe sich ähnlich auch für andere Kämpfe der Christenheit durchführen. Wird nicht von da aus das endgeschichtliche Bild glaubhaft, ja notwendig: die in der Geschichte immer wieder aufkommenden antichristlichen Mächte, die die Gemeinde in den unbedingten Gegensatz stellen, steigern sich, fassen sich zusammen und treten gesammelt im Ansturm gegen Christus und seine Kirche heraus?

Indessen hier gilt es, unsere Besinnung auf die antichristlichen Gegensätze noch zu vertiefen. Zunächst müssen wir zwischen den Mächten und den Menschen, zwischen den Ideen und den von ihnen hingenommenen und gebrauchten Personen unterscheiden. Das Böse erscheint uns gewiß nur in dem Willen lebendiger Menschen, aber wir erfahren es gerade, indem es uns hinnimmt, als übergreifende, selbständige Macht. Auch der Sinngehalt des Bösen, Gott die Herrschaft zu nehmen und zu sein wie Gott, weist in seinem ungeheuren

¹⁾ So z. B. E. Hirsch, 3. f. hft. Th. III, S. 385 ff. Aber auch K. Heim, Das Wesen des evangelischen Christentums. 1925. S. 45.

²⁾ Vgl. etwa Söderblom, Einigung der Christenheit. 1925. S. 30 ff. Über Luthers Antichrist-Urteil ebenda S. 37.

³⁾ Vgl. P. Tillich's formalistische Geschichtsphilosophie. Die Folgerungen für die Betrachtung der römischen Kirche sieht man am deutlichsten in Tillich's Schrift über Rechtfertigung und Zweifel S. 21: „Was für die Religionsgeschichte gilt, das gilt für die Kirchengeschichte. Sie ist Realisierung, und darum muß auch sie Gesetz und Religion und katholisch werden.“

⁴⁾ Helm, a. a. O. S. 79 f. zur Frage der sakramentalen Heilsanstalt und des Priestertums: „Wir kämpfen hier nicht für eine Kirche, sondern für das Majestätsrecht Gottes. . .“

Machtanspruch auf einen überindividuellen dämonischen Willen.¹⁾ Gilt das vom Bösen im Ganzen, so gilt es auch von allen seinen besonderen „Ideen“ und Gestalten. Der reine Personalismus ist in der Geschichtsphilosophie nicht durchzuführen. Menschen sind wohl die Träger, aber nicht die einzigen lebendigen Mächte der Geschichte. Ideen kehren wieder, haben ihre eigene vorwärtstreibende Konsequenz, sie beherrschen eine Kirche, ein Volk, Geschlechter, ein Jahrhundert, auch ohne mit immer neuer Entscheidung ergriffen zu sein.

Das bedeutet aber, daß kein Mensch, keine Kirche mit dem antichristlichen Gedanken oder Willen, dessen Träger sie wurden, einfach gleichzusetzen sind. Luther sah im Papsttum als System den Antichristen, aber in keinem einzelnen Menschen. So ist es auch für uns unmöglich, die römische Kirche rein als antichristliche Erscheinung zu verstehen. Allerdings: als die Reformation mit Rom um das Evangelium rang, da war die Papstkirche vor eine unbedingte Entscheidung gestellt, und es hat guten Grund, von der schuldhaften Verstockung Roms wider die Wahrheit zu reden. Und dennoch ist die römische Christenheit nicht einfach die Gemeinde des Antichristen, und keines Papstes, keines Konzils Verhältnis zu Christus ging darin auf, Träger des antichristlichen Gedankens zu sein. Der antichristliche Wille im römischen System ist in keinen bewußten Menschenwillen ganz eingegangen.

Das könnten wir auch für die übrigen antichristlichen Erscheinungen der Geschichte durchführen. Daraus folgt aber, daß der Gedanke des persönlichen Antichristen, in dem sich am Ende der Geschichte die antichristlichen Motive zusammenfassen und zu höchster Bewußtheit steigern sollen, unhaltbar ist. Nach welchem Gesetze der Geschichte erwartet man den fortschreitenden Zusammenschluß der verschiedenen Motive und Erscheinungen? Die Erfahrung zeigt einzelne Synthesen, aber kein Gesetz. Was sodann die Steigerung anlangt, so haben wir selber ausgesprochen, daß die antichristlichen Ideen Gesetzen der Folgerichtigkeit gehorchen, daß also im Laufe der Geschichte Ver-

¹⁾ Vgl. auch K. Heim, Leitfaden II³, S. 50 f.

härtungen und Verschärfungen eintreten.¹⁾ Aber durchweg und bis zum Ende sich steigend? Es gibt Gesetze nicht nur der Steigerung, sondern auch der Übersteigerung und Erschöpfung, der Erlahmung und Zerlegung. Wer sagt uns, daß die höchste Steigerung eines oder aller antichristlichen Motive von der Endgeschichte zu erwarten sei? Statt in den bisherigen geschichtlichen Gestalten Vorläufer der endgeschichtlichen, kann man in den endgeschichtlichen auch Nachbilder der größten Kampfesepochen sehen. Wer von der antichristlichen Bewegung urteilt: „deutlich drängt sie auf eine Vollendung hin“, der beobachtet nicht, sondern postuliert auf Grund des biblischen Antichristbildes.

Die Steigerung soll nun, so will es die Theorie, in dem ganz bewußten Einsatze eines persönlichen Willens für den antichristlichen Gedanken bestehen.²⁾ Man erkennt unsere obigen Ausführungen über das Verhältnis der Ideen und Personen durchaus an, soweit es sich um den Geschichtslauf vor der Endzeit handelt. Aber eben darin (so sagt man unter Berufung auf 2. Thess. 2) führt die Endgeschichte über alles Vorausgehende hinaus, daß jenes bisher über- und unpersönliche „Geheimnis der Gottlosigkeit“ nunmehr in dem Menschen der Sünde verkörpert aus dem Hintergrunde heraustritt. Indessen diese Erwartung greift über die Maße und Möglichkeiten der Geschichte hinaus. Wer von einer Person redet, die mit

¹⁾ Auberlen, Die göttliche Offenbarung I, 1861, S. 173 f.: „Überblicken wir die ganze kirchengeschichtliche Entwicklung, so werden wir uns der Wahrnehmung des geschichtlichen Fortschrittes der Irrlehre nicht entziehen können. . . . Im Ganzen ist es unverkennbar, daß der un- und widerchristliche Geist der beiden letzten Jahrhunderte alle ähnlichen Erscheinungen früherer Zeit wie an äußerer Verbreitung unter den Völkern, so an innerer Schärfe und Kühnheit, die auch vor den letzten Konsequenzen nicht zurückschreckt, weit überragt.“

²⁾ Das Interesse an dem persönlichen Antichristen erklärt sich einmal aus den biblischen Bildern, legt sich aber sodann durch die Erwartung einer Zusammenfassung der antichristlichen Motive und ihrer Steigerung zu höchster Bewußtheit (beides führt auf eine Person!) nahe. Daher steht und fällt der persönliche Antichrist mit dem Rechte dieser Erwartung. Daß die widergöttliche Macht, wie alle „Ideen“, immer wieder gerade in einzelnen, durch Geist oder Gewalt beherrschenden Personen heraustritt, ist richtig, führt aber nicht auf den einen Antichristen.

dem antichristlichen Willen unmittelbar und völlig eins ist, der spricht nicht mehr von einem Menschen, sondern von dem Satan selber. Der Antichrist ist die übergeschichtliche Geistesmacht des Bösen. Sie rein verkörpert und als solche in einem geschichtlichen Endkampfe zu denken, bedeutet einen Widerspruch in sich selbst. Der Gegenspieler des erhöhten Christus ist keine geschichtliche Gestalt, sondern der Böse selber.¹⁾ Die „Parusie“ des Bösen kann so wenig wie die Parusie Christi als geschichtliches Ereignis gedacht werden.

Damit fällt auch der Gedanke, es könne in der Endzeit die Kirche Christi und die Kirche des Antichristen in reinem Gegensatz heraustreten. Noch einmal nehmen wir Rom als Beispiel. Man hat mit Bezug auf die doppelte Richtung im Katholizismus, die christliche und die antichristliche, gemeint: „Vom Fortgang der Geschichte ist eine Scheidung dieser beiden Elemente zu erwarten.“²⁾ Solche Prophetie ist vorschnell. Auch wir wissen, daß die fortschreitende Geschichte Klärungen und Scheidungen bringen kann, aber ebensogut, daß sie neue „Synthesen“ des Christlichen und Antichristlichen schaffen, neue antichristliche Möglichkeiten der Kirche verwirklichen kann. Es gibt in der lebendigen Geschichte nicht nur das Gesetz der Konsequenz, sondern auch das der Inkonsistenz. Daher kann man gegen keine geschichtliche Bewegung so kämpfen, wie man gegen das Böse kämpfen soll; denn keine ist einfach das Böse. So ist zuletzt doch kein Wiedereinander zweier konkreter geschichtlicher Bewegungen oder Kirchen einfach und geradezu Erscheinung des Kampfes Christi mit dem Antichristen.³⁾ Der unbedingte Gegensatz, in dem wir zu wählen haben, wird an geschichtlichen Gegensätzen und Schei-

¹⁾ Unseren Gedanken entgegenzuhalten, die Leugnung des persönlichen, geschichtlichen Antichristen gefährde auch die Geschichtlichkeit des Christus, ist sinnlos und erledigt sich durch die obigen Sätze. Der geschichtliche Jesus hat, wie die Evangelien zeigen, seine geschichtlichen Gegenspieler gehabt. Der übergeschichtliche hat den übergeschichtlichen Gegenspieler. ²⁾ Eutger, a. a. O. S. 23.

³⁾ Der Gegensatz von Kirche und Synagoge, von Christentum und Heidentum als geschichtlichen Größen, von Kirche und moderner Gottlosigkeit ist etwas anderes als der unbedingte Gegensatz von Gottesreich und Welt, so gewiß für den Einzelnen und für die Gemeinde die Entscheidung für Christus in jenen Auseinandersetzungen sich vollzog und vollzieht. Vergl. E. Hirsch, Z. f. syst. Theol. 1925, S. 244.

dungen immer aufs neue aktuell, aber er ist nicht mit ihnen identisch. Im übrigen: will die kämpfende Kirche vergessen, daß die antichristliche Möglichkeit ihr auch drinnen droht? Dostojewski hat mit seinem „Großinquisitor“ auf die antichristliche Gefahr jeder Kirche gedeutet! Wer möchte angesichts dessen behaupten, die Geschichte der Kirche werde in fortschreitendem Maße eine Ausstoßung der antichristlichen Elemente und Möglichkeiten in ihr sein? Das Endbild R. Roth's: die christliche Gemeinschaft und das organisierte antichristliche Reich „auch äußerlich klar geschieden“, „einander in offenem Streit gegenüber“ stehend „als zwei einander schlechthin negierende Gemeinschaften“¹⁾ — und das Endbild der weltflüchtig-pietistischen Eschatologie: die Kirche, die sich von dem ganz und gar antichristlich gewordenen öffentlichen Kulturleben zurückgezogen hat und „in die Wüste geht“ (Apok. 12, 6) — beide sind schlechtweg mythologisch. Die Geschichte ist wohl die Stätte unbedingter Entscheidungen, aber nicht absoluter Scheidungen. Solange es Geschichte gibt, wird nie eine Kirche da sein, die das Antichristliche nur draußen zu suchen hätte — die reine Kirche gehört nicht mehr der Geschichte an. Und solange es Geschichte gibt, werden Kirche und Kultur zugleich im Verhältnis der Durchdringung und des Gegensatzes, nicht nur in letzterem, stehen. Es ist also zuletzt der evangelische Kirchengedanke, das protestantische Bewußtsein um die Weltlichkeit jeder Kirche, um die nirgends annähernd auszugleichende Spannung zwischen der Kirche Gottes und den geschichtlichen, geschichtlich-möglichen Kirchen — was uns nötigt, das Zukunftsbild der endgeschichtlichen Eschatologie zu zerstören. Dieses Endbild ist genau so pietistisch und unreformatorisch wie das Bild der reinen Gemeinde des Urchristentums (vergl. S. 155 A. 1). Es ist seltsam, daß auch lutherische Theologen den unevangelischen Charakter dieses eschatologischen Kirchengedankens meist übersehen. Wer ihm anhängt, wird folgerichtig auch für die Gegenwart zu pietistischen Sätzen und Zielen genötigt, zu jener gefährlichen Vereinfachung, Erleichterung und Verflachung des Gegensatzes von Kirche

¹⁾ Ethik, 2. Aufl., § 571. „In demselben Verhältnis, in welchem die christliche Gemeinschaft sich allmählich als christliche vollendet, setzt sie auch aus sich heraus eine immer größere Masse antichristlicher Stoffe ab“ usw.

und Welt in einen irgendwie geschichtlich greifbaren und durch äußere Sammlung der Gläubigen zu vollziehenden Abstand. Als ob nicht alle notwendige kirchliche Sammlung (s. oben S. 164), alles geschichtliche sich-Scheiden und Abstand-nehmen gegen die „Welt“ nur so geschehen dürfte, daß man sich der nur symbolischen und vorläufigen Bedeutung desselben in jedem Augenblicke bewußt bleibt; daß man sich sammelt und scheidet, als täte man es nicht, weil die Welt nicht nur draußen, sondern auch drinnen ist und die Gemeinde nicht nur drinnen, sondern vielleicht auch draußen sein könnte! Die pietistischen Pläne zum Bau der Kirche und die pietistische Eschatologie gehören zusammen. Es gilt, ihnen gegenüber Ernst damit zu machen, daß „die Zeit der Ernte“, „das Ende dieser Zeit“, das die Scheidung der Kirche und der Welt bringt (Matth. 13, 30. 39 ff. 49), keine geschichtliche Stunde mehr ist, so wenig wie die Parusie selber.

Darin, daß sie den durchfahrenden Unterschied der Geschichte und der durch Christi neue Offenbarung geschehenden Aufhebung der Geschichte in die Ewigkeit vergessen (und geschähe es nur in der Form endgeschichtlicher Eschatologie!), sind katholische und pietistische Geschichtsauffassung miteinander verwandt. Ihnen gegenüber hat die lutherische Theologie ihre große kritische Aufgabe. Sie widersetzt sich — das ist ihr tiefstes Pathos in diesen Fragen — jeder Vorwegnahme der ewigen Herrlichkeit in die Geschichte hinein, deren Zeichen, für Christus wie für die Kirche, bis zum Ende das Kreuz ist.¹⁾ Das Kreuz aber bedeutet ungelöste Spannung und Kampf nicht nur nach außen, sondern erst recht nach innen. Der sterbende Christus geht durch die schwerste innere Anfechtung, durch die quälende eigene Frage, er steht der „Welt“ nicht nur gegenüber, sondern als Geschlagener, Kämpfender und Versuchter tief in ihr drinnen, mit ihr unter dem Jorne und darum in der Not des Zweifels, wirklich mit der Krankheit aller an Gott beladen bis ins Innerste. Wer so den Kruzifixus sieht und mit Strenge jedes Zurücktragen des Osterlichtes in die Stunden der großen Passion abwehrt, der weiß dann auch, wie er das Bild der Endkirche und ihr Verhältnis zur

¹⁾ Vergl. die weit hin verwandten Gedanken E. Brunners in seinem Vortrage „Reformation und Romantik“ 1925, S. 24 ff.

Welt zeichnen darf und wie nicht. Das Ostern der Kirche wartet jenseits ihres, die ganze Geschichte durchmessenden Kreuzes. Man wird nun verstehen, warum wir in dem Widerspruch gegen die endgeschichtliche Eschatologie so entschlossen und hart sind. Es geht uns um das Tiefste: um das Verständnis des Kreuzes Christi. —

Nicht nur die Erwartung, daß der unbedingte Gegensatz vollendet und persönlich heraustrete, sondern auch die Vorstellung des machtvollen Christusgerichtes über den Antichristen sprengt den Rahmen der Geschichte. Hier wird noch einmal klar, wie scharf man zwischen Geschichtsphilosophie und Eschatologie zu scheiden hat. Auch die Geschichtsphilosophie weiß von Gerichten, die sich in der Geschichte an Völkern, Kirchen, Kulturen, Bewegungen vollziehen. An Mächten des Truges, an Berufsvergessenheit und Zuchtlosigkeit stirbt ein Gesamtleben. Das Leben übt sein strenges Gericht an Gedanken und Zielen. Insofern ist die Geschichte wirklich Gericht. Sie scheidet die lebendigen und Leben-wirkenden Ideen von denen, die nicht fähig sind, am Leben zu bleiben und Leben zu wecken, sondern nur Zersetzung bringen und erfahren. Auch in der Kirchengeschichte vollziehen sich Gerichte. Eine Kirche, die sich der Reinigung weigert, wird starr und tot. Versäumte Entscheidungstunden entscheiden über Jahrhunderte. Offene Türen schließen sich. Gottes „fahrender Platzregen“ fährt vorüber und kehrt nicht wieder. Der Trägheit bleibt die „Frucht“ versagt. Die Verleugnung der Liebe zerlegt das Leben.

Aber diese geschichtlichen Gerichte behalten etwas Relatives und Verhülltes. Sie sind nicht für alle und nicht immer eindeutig als Gericht kenntlich. Nicht nur die Sünde, sondern alles Lebendige untersteht Todesgesetzen. Es gibt auch das natürliche Erstarren und Sterben einer lebendigen Bewegung. Ja noch mehr: es gibt bisweilen eine „Frucht“losigkeit auch des Echten und der Wahrheit — das ist Gottes Geheimnis. Wo Gericht ist, das erschließt sich meist nur dem Glauben und Gewissen.

Von den geschichtlichen Gerichten ist darum das Gericht, das Christi Parusie bedeutet, scharf zu unterscheiden. Es gehört nicht mehr in die Geschichte. „Die Ohnmacht der Lüge muß vor der bloßen Darstellung der Wahrheit in der Person des Gottmenschen

zutage treten . . .“, so beschreibt Kähler die Entmächtigung des Antichristen.¹⁾ Damit aber wird kein geschichtlicher Moment mehr dargestellt, sondern die Aufhebung der Geschichte. Denn in der Geschichte, deren Wesen die Entscheidung ist, kann die Wahrheit nicht alle überführend erscheinen. Die Aufhebung der Geschichte enthüllt und richtet allen Trug, alles Antichristentum. Die Menschheit erlebt das Gericht als ganze, in der Gleichzeitigkeit, die das Jenseits der Geschichte bedeutet. So ist das „jüngste Gericht“ etwas ganz anderes als ein geschichtlicher Endkampf mit der aufs Höchste gesteigerten Macht des Bösen, etwas anderes als die endzeitliche Krisis der letzten Menschheitskultur. Es geht auf die Geschichte im Ganzen. Nicht als Einzelne nur, sondern als Menschheit erfahren wir es. —

Man hat gegen unsere Ablehnung der endgeschichtlichen Steigerung der Sünde und des Gerichtes über sie eingewandt: dabei werde die Bedeutung des Endes verkannt. Ist nicht alles Ende in der Welt Gottes Gericht? Wie ließe sich sonst die Endlichkeit der Geschichte theologisch begründen? Das Ende tritt aber offenbar dann ein, wenn die Geschichte im höchsten Maße gerichtsreif geworden ist.

Wir antworten zunächst: in der Endlichkeit erscheint die Geschöpflichkeit. Wie das Einzelne, so hat auch das Ganze das Merkmal der Kreatur an der Endlichkeit. Die Menschengeschichte könnte nicht auch unendlich sein.²⁾ Unsere Ablehnung der endgeschichtlichen Eschatologie bedeutet also nicht Gleichgiltigkeit gegen die Endlichkeit der Geschichte.³⁾

Sodann aber: selbstverständlich ist das Ende und die Gewißheit des Endes, sowohl für den Einzelnen wie für die Menschheit, Gericht. Das besagt aber etwas ganz anderes als der Satz: die Endzeit ist der Moment der Gerichtsreise. Auch im Einzelleben bezieht sich das Ende und das Gericht, das es bedeutet, auf das Ganze, nicht auf

¹⁾ Wissenschaft § 526. ²⁾ Vergl. auch Tröltzsch, Historismus. S. 100 f.

³⁾ Ich kann heute den Satz der 1. Aufl., die Frage nach dem Wann? der Vollendung sei nicht nur unbeantwortbar, sondern auch falsch gestellt und sinnlos, nicht mehr wiederholen, ebensovienig wie S. 96, A. 1. — Vergl. auch E. Hirsch, Zeitschr. für syst. Theol. 1925, S. 228: „Hat die Geschichte kein Endziel, so braucht sie darum nicht ohne Ende zu sein. Sie kann eine Grenze haben. Allem irdischen Leben ist seine Grenze gesetzt: der Tod.“

das Letzte insonderheit. Daher bleibt die Frage nach dem Wann? des Endes in jeder Beziehung Gottes Geheimnis. Wir geben nicht nur jeder Berechnung, sondern auch jedem Versuche, diese „Sülle der Zeiten“ z. B. durch den Gedanken der Gerichtsreise inhaltlich zu bestimmen, den Abschied.

III. Der Sinn der Eschatologie und die Geschichte.

Unsere kritische Aufgabe ist beendet. Wir haben einen beträchtlichen Abbau vollzogen: wir fordern, daß die Theologie das danielische Geschichtsbild endgiltig aufgebe. Aber damit ist nur Raum geschafft für die echte Eschatologie. Ihr Grundgedanke lautet: die Vollendung der Geschichte ist weder als ein geschichtlicher Endzustand zu denken noch in besondere Beziehung zu diesem zu setzen, sondern sie besteht in der Aufhebung der Geschichte durch die Ewigkeit.

Daraus ergeben sich nun Sätze über das Verhältnis der Geschichte zur Ewigkeit. Am stärksten klang durch alles bisherige im Gegensatz zum Fortschrittsgedanken der Selbstwert jeder Epoche. Und so muß unser erster Satz dieser sein: jede Zeit ist unmittelbar zum Gericht, unmittelbar zur Vollendung; jede Zeit ist in diesem Sinne „letzte“ Zeit. Alle „Zeit“, nicht nur die letzte, wird fortdauernd aufgehoben von der Ewigkeit. Nicht nur die letzte Welle, sondern jede Welle schlägt an den Strand der Ewigkeit. Jede Zeitspanne hat ihre Verantwortung, unmittelbar zum Gericht, jede ihren Ertrag, unmittelbar zur Vollendung.¹⁾ Jede ruft nach der Aufhebung und Erfüllung, die keine Zukunft bringen kann. Jede liegt in dem Zwieliht von Röm. 13, 12: „Die Nacht ist vorgerückt, der Tag ist herbeigekommen.“²⁾

¹⁾ Vergl. L. v. Ranke, Über die Epochen der neueren Geschichte, 1854. „Jede Epoche ist unmittelbar zu Gott, und ihr Wert beruht gar nicht auf dem, was aus ihr hervorgeht, sondern in ihrer Existenz selbst, in ihrem eigenen Selbst.“ Aber Rankes Wort schließt schon das, was wir im nächsten Absätze vertreten, mit ein. Denn er denkt nicht an eine beliebige Zeitspanne, sondern an eine „Epoche“, also einen größeren Zusammenhang.

²⁾ Vergl. K. Barth, Der Römerbrief, ² S. 484 ff. Auch „Das Wort Gottes und die Theologie“ S. 172: „Wir sind Phantasten, wenn wir meinen, daß die Zu-

Aber mit diesen Sätzen ist doch das Verhältniß der Geschichte zur Ewigkeit nicht erschöpfend ausgesprochen. Wir stoßen hier auf das tiefste geschichtsphilosophische Problem überhaupt. Jede Zeit ist unmittelbar zur Ewigkeit — das wäre ja nicht nur auf jede Epoche, sondern schließlich auf jede kleinste Zeitspanne anzuwenden; nicht nur auf ein Gesamtleben, sondern auf jedes Einzelleben. Daran wird aber klar, daß jener Satz nicht die ganze Wahrheit ausspricht. Jede Zeitspanne ist nicht nur ein Individuum, sondern sie steht in einem Zusammenhange. Wir können es am Gerichtsgedanken erläutern: das Gericht fragt nicht nur, wie der Anspruch jeder Stunde erfüllt ward, sondern sucht auch den Ertrag eines Zusammenhanges von Stunden. Alle Verantwortung ist immer etwas Gegenwärtiges, aber sie bezieht sich auf ein Kommendes, das gebaut oder verhütet werden soll. Dieses Kommende hat ebenso Bedeutung für die Ewigkeit, wie das Gegenwärtige, d. h. die Erfüllung des Momentes. Dann ist aber der Satz von der Gleichheit jeder Stunde gegenüber der Ewigkeit nicht die ganze Wahrheit. Es gilt hinzuzufügen: die Zeiten sind, auch in ihrem Verhältniß zur Ewigkeit, verschieden. Während also jene erste Betrachtung einseitig das Individuelle und damit Ewigkeits-Unmittelbare jeder Stunde betont, achten wir jetzt auf den Zusammenhang der Stunden und seine Ewigkeitsbedeutung. Während zunächst die Gleichheit aller Stunden hervortrat, sehen wir nunmehr auf die Verschiedenheit. Beide Gesichtspunkte erläutern wir in umgekehrter Reihenfolge.

Schon die profane geschichtsphilosophische Betrachtung kennt in der Geschichte Anfänge und Ausgänge, Lebenshöhen und Todestiefen, Entwicklungen und Katastrophen, Frühzeiten und Endzeiten. Noch weniger kann man, wenn die Geschichte als Gottesgeschichte erkannt ist, abstrakt von der Gleichheit aller Stunden und von der gleichmäßigen Unmittelbarkeit zum Gerichte und zur Vollendung reden. Es gibt in der Geschichte Gottes mit einem Menschen und mit seiner

kunft des Herrn nicht in eben unserer Gegenwart unmittelbar vor der Tür stehe.“ — Den Versuch, die oben vertretenen Gedanken in der Predigt fruchtbar zu machen, habe ich in meinem Predigtbuche „Der Lebendige“, S. 105 ff. unter-
nommen.

Gemeinde Zeiten der „Unwissenheit“ und Zeiten der Erkenntnis, Verheißung und Erfüllung, Wartezeiten und Zeitenfülle, Zeiten des stetigen Werdens und Zeiten der einmaligen Entscheidung, Vorbereitung und Erscheinung, Zeiten der Ohnmacht und der Kraft, schöpferische und verarbeitende usw. Meist mag man in dem Rhythmus allgemeine Lebensgesetze erkennen. Aber darüber hinaus wissen wir um eine Verschiedenheit der Stunden, die nur aus Gottes Freiheit herzuleiten ist. In jedem Falle bleibt das Verhältnis dieser Ungleichheit der Zeiten zu der Gleichheit das große geschichtsphilosophische Rätsel. Dem Urchristentum drängte es sich auf in der Frage, ob auch denen, die vor Christus dahingegangen sind, das Heil sich erschließe. Aber die Frage ist eine ganz allgemeine.

Die Ungleichheit erkennen wir in ihrer Bedeutung für unseren eschatologischen Gegenstand erst vollends, wenn wir auf den Zusammenhang in der Geschichte achten. Wie der Einzelne das, was er werden kann, erst im Laufe der Jahre wird und seine Lebensleistung vielleicht durch Jahrzehnte vorbereiten muß (unbeschadet des Selbstwertes jedes seiner Lebensalter!), so kostet ein Volk zu erziehen, einen Staat zu schaffen, eine Kirche zu bauen, eine Kultur mit den Mächten des Evangeliums zu durchdringen, viele Generationen. Wir wissen uns in unserer Arbeit einer Zukunft verantwortlich, die wir vielleicht nicht mehr sehen. Diese geschichtlichen Zusammenhänge haben aber Bedeutung für die ewige Vollendung. Es liegt daran, daß ein Volk werde, was es werden kann, oder daß eine Kirche gebaut werde und eine Gemeinde reife. Die Ewigkeit ist nicht nur Aufhebung, sondern auch Ernte der Geschichte. Dann legt es sich aber nahe, Zeiten geschichtlicher Höhe, Vollendung, Reife als näher zur Ewigkeit zu denken gegenüber vorbereitenden. Wir vergessen nicht, daß es einen direkten „Übergang“ in die Ewigkeit niemals gibt, daß auch die herrlichste geschichtliche Höhe immer noch der Welt des Todes und der Sünde angehört und daß daher jeder geschichtliche Aufbau immer nur vordeutendes Sinnbild der ewigen Stadt Gottes sein kann. Dennoch scheint uns eine Zeit dem Ziele der Geschichte näher als die andere. In diesem Sinne ist nicht jede letzte Zeit, sondern es gibt „letzte“ Zeiten. Ähnliches gilt entsprechend für die Sterbezeiten einer Kultur. Wohl ruft jede geschichtliche

Stunde nach dem Gerichte und zeugt, auch auf den Höhen der Geschichte, vom Tode. Aber es gibt Ausgänge einer Entwicklung, Katastrophen einer Kultur, Endzeiten, in denen ein Gleichnis und Anbruch des Dies irae, dies illa, der „letzten“ Aufhebung der Geschichte, von besonderer Eindruckskraft erlebt wird. Wir spüren dann, daß doch nicht eine Zeit gleich unmittelbar zum Tode ist wie die andere.

Indessen alle diese Erkenntnisse, mit denen wir uns einer Entwertung der Geschichte widersetzen, bedeuten keine Rückkehr zur endgeschichtlichen Eschatologie. Wohl ist eine Zeit näher als die andere zur Vollendung, aber das gibt der letzten keinen Vorrang, denn es läßt sich nicht begründen, daß die Höhe, die sie darstellen könnte, frühere Höhenzeiten überhöhte — nicht die letzte Zeit stellt den Gesamtertrag der Geschichte für die Ewigkeit dar, sondern dieser besteht in dem Inbegriff vieler Höhenzeiten. Ebenso wenig dient der Satz, daß eine Zeit näher als die andere zum Tode ist, der Auszeichnung der letzten Periode, es müßte denn wahrscheinlich gemacht werden können, daß sie ihrem Gehalte nach gleichsam potenziertem Tod wäre. Der letzten Periode bleibt immerhin die Bedeutung, das Ende zu sein. Nur insofern, chronologisch, nicht wesentlich, ist sie näher zum Tode als irgend eine andere Periode.

Es wird nun klar geworden sein, daß unser Nein zur endgeschichtlichen Eschatologie in keiner Weise eine Entwertung der Geschichte bedeutet. Wir sind weder dem Platonismus verfallen, so daß die Ewigkeit die Geschichte verzehrt hätte, noch dem Individualismus, so daß die Unmittelbarkeit jedes Einzelnen zur Ewigkeit uns den Sinn für die Kirche und ihre Geschichte genommen hätte.¹⁾ Aber viele klagen schon dann über Entwertung der Geschichte, wenn

¹⁾ Ich will nicht leugnen, daß das 3. Kapitel der ersten Auflage meines Buches diesen Anschein erwecken konnte. Doch vgl. schon dort S. 93, Anm. 1. — Wie schon vorher andere, so wirkt mir neuestens auch Slotemaker (Eschatologie en Historie S. 45, 47) ungenügende Würdigung der Geschichte vor. Ich denke, schon in dem Aufsatz „Heilsgeschichte und Eschatologie“ (Ztschr. f. hist. Theol. II, 671 f.), vollends jetzt durch das oben im Texte Gesagte der Geschichte gerechter geworden zu sein. — Eine ganze Reihe von Kritikern macht gegen meine Ablehnung der endgeschichtlichen Eschatologie geltend, es sei nicht folgerichtig, an

man den Gedanken des durchgehenden Fortschreitens auf ein geschichtliches Endziel hin ablehnt. Als ob für L. von Ranke die Geschichte an Bedeutung eingebüßt hätte! Wir wünschen nichts anderes, als daß auch die Theologie in ihrer Art den Schritt der allgemeinen Geschichtsphilosophie von Hegel zu Ranke mache. Der Begriff „Menschheitsgeschichte“ zerbricht uns nicht. Wir lösen die Geschichte nicht in ein Nebeneinander und Nacheinander wesentlich zusammenhangloser Kulturen und Kirchen auf. Bei Ranke stehen heißt noch nicht: zu Spengler halten. Die Völker, Kulturen, Zeiten wirken aufeinander. Es gibt Gedanken, die in einer Zeit für alle gedacht, und Taten eines Volkes, die von bleibender Bedeutung für die Gesamtgeschichte sind. So kennen wir auch nicht nur Kirchen nacheinander und nebeneinander, sondern *eine* Kirche, die im Aufeinanderwirken und Widerspiel, in Gemeinsamkeit und Selbständigkeit der Kirchen ihre eine große Geschichte hat. Demgemäß ist die Geschichtsverantwortung jedes Geschlechtes für uns durchaus auch gliedliche Verantwortung für das Lebensganze der Geschichte. Nur daß man den Zusammenhang des Gebens und Nehmens nicht wieder schnell in die Vorstellung eines ständigen Aufstieges zu einem bestimmten

einer Heilsgeschichte, d. h. an der Geschichtlichkeit des Lebens, Sterbens, Auferstehens Jesu, festzuhalten, aber das endgeschichtliche Drama preiszugeben. „Sind Geburt, Erlösung, Auferstehung des Gottessohnes zwar übergeschichtliche, ewige, aber doch auch zeitliche Ereignisse . . ., so ist es inkonsequent, nicht auch beim Anfang wie beim Ende der Geschichte dieses dialektische Verhältnis zur vollen Klarheit zu bringen, d. h. die überzeitlichen Tatsachen ganz anders mit der Geschichte zu verknüpfen.“ (Hartenstein, Ev. Kirchenbl. f. Württ. 1925, S. 15, vgl. ebd. S. 86, G. Weller, aber auch Theol. d. Gegenw. XVII, S. 49 und H. Eppler, Kirchenbl. f. die ref. Schweiz 1925, S. 48). Dieser Einwand ist nun zwar besonders durch einige Formulierungen der 1. Aufl. („Überzeitlichkeit der Parusie“) veranlaßt, wird sich aber vielleicht auch gegen die neue Darstellung erheben. Ich antworte daher ausdrücklich: die geschichtliche Seite der Vollendung kommt dadurch zur Geltung, daß die Geschichte ein Ende hat. Das Ende der Geschichte ist die geschichtszugekehrte Seite der Parusie. In diesem Sinne, als Ende der Geschichte, ist die Parusie eine geschichtliche Tatsache, die wahrhaftig nicht leer und arm, sondern höchst inhaltvoll und positiv ist. Der Einwand hat gegen die 1. Aufl. insofern recht, als sie das theologische Interesse an dem kommenden Ende der Geschichte neben der starken Betonung des ständigen Strandens der Zeit an der Ewigkeit, d. h. des jederzeit gegenwärtigen Endes, vergaß.

Ziele umsehe. Das ist der entscheidende Punkt. Und daß man jene Verantwortung für das Geschichts-Ganze, also auch für das letzte Geschlecht, dessen Leben durch unsere Treue und Untreue mit bestimmt wird, nicht wieder unter der Hand in teleologische Spannung auf die Endgeschichte umdeute — als ob der Ernst der Verantwortung für das Ganze erst durch die Teleologie und nicht einfach durch den Lebenszusammenhang mit allen anderen gesichert wäre!

Aber haben wir mit diesen Gedanken nicht das geschichtliche Nacheinander dem Nebeneinander gleichgesetzt und seine selbständige Bedeutung übersehen?¹⁾ Wo bleibt bei unserem Geschichtsbilde das Gerichtetsein der Zeit, ihr unwiderrufliches Weiterschreiten? Wird es nicht ernst genommen erst dann, wenn man die Geschichte als Fortschreiten auf ein letztes, geschichtliches Ziel hin versteht? Indessen das Gerichtetsein der Zeit ist nichts anderes als die Heiligkeit Gottes selber, der Ernst und die Unwiderruflichkeit der Entscheidung, zu der wir gerufen sind. Einer anderen Sinndeutung bedarf das Schreiten der Zeit nicht. Und die Fülle des Nacheinander hat ihren Sinn nicht erst darin, Stufenbau bis zur Höhe zu sein, sondern bezeugt, wie der Lebensreichtum des Nebeneinander, die Schöpfermacht Gottes, der seine Gemeinde in einer Welt immer neuer Konkretheit und darum unendlicher Fülle werden läßt. Gottes Reichtum in der Geschichte ist „ein Reichtum individueller Lebensführungen und damit individueller Lebensaufgaben... So wunderreich hat Gott seine Welt und seine Geschichte gemacht, daß sie tatsächlich für jeden von uns ein besonderes Leben enthalten“ (Hirsch). Daß diese „unendliche Fülle von Möglichkeiten, die in der reichen Bewegtheit des geschichtlichen Lebens nach und nach zutage treten in mannigfaltigen Sonderentwicklungen“, dennoch im Aufeinanderwirken eine sinnvolle Lebensganzheit darstellt, dessen sind wir im Gottesglauben gewiß.²⁾ Aber die Einheit und Ganzheit ist Gottes Geheimnis, das wir nicht durch den Gedanken einheitlichen zielhaften Fortschreitens fangen können

¹⁾ Vergl. auch E. Hirsch, Zeitschr. f. hist. Theol. 1925, S. 235: „Die Epochen sind Glieder des Geschichtsganzen nur so, wie die einzelnen Personen Glieder der Volksgemeinschaft sind.“ Für das Folgende s. ebenda S. 240 f.

²⁾ E. Hirsch, Deutschlands Schicksal. S. 42. Vergl. dort den ganzen Zusammenhang.

sondern im Verzicht auf solche armselige Rationalisierung des für uns Unanschaulichen ehren sollen.¹⁾

So widersetzen wir uns einer zwiefachen Rationalisierung der Geschichte: dem Gleichheitsgedanken, der im Namen der Ewigkeit den Rhythmus der Geschichte in seiner wesentlichen Bedeutung bestreitet, und dem Fortschrittsgedanken, der den Reichtum und das Geheimnis der Geschichte vergewaltigt. Die Ewigkeit ist das „überzeitliche“ und daher gegenwärtige Jenseits jeder Zeitspanne, aber darin liegt nicht das Recht, gegen die Längsrichtung der Geschichte gleichgültig zu sein und die Ewigkeit nur gleichsam in der Senkrechten zu suchen. Die Ewigkeit nimmt „nachzeitlich“ den Ertrag der Geschichte auf; aber damit ist nicht gesagt, daß man die Bedeutung der Längsrichtung als einheitliches Fortschreiten zu einem endgeschichtlichen Ertrage verstehen dürfte. Nur indem wir diese beiden Grenzsätze aufstellen, können wir das Verhältnis der Geschichte zur Ewigkeit beschreiben. Alles nähere, z. B. was es heißt, daß die Geschichte auf die Ewigkeit stößt, daß die Ewigkeit die Erträge von Epochen in sich aufnimmt, die Frage nach dem Wann? der Parusie, d. h. wie sich das Nacheinander der geschichtlichen Epochen zu der „Gleichzeitigkeit“ der Parusie für alle,²⁾ die „Nachzeitlichkeit“ der Ewigkeit zu ihrer überzeitlichen Gegenwärtigkeit verhält, damit also auch die so viel erörterte Frage des „Zwischenzustandes“ zwischen Tod und Parusie,³⁾

¹⁾ E. Weber, Th. Lit. Ber. 1923, S. 66 fordert: Die Eschatologie „muß ihr Licht auf die Geschichte als Ganzes werfen“. Die obigen Gedanken machen deutlich, in welchem Sinne ich mir diese Forderung zu eigen mache und in welchem Sinne nicht.

²⁾ Die Parusie löst sich uns keineswegs auf in die Gewißheit, daß wir durch den Tod alle nacheinander vor Gott gestellt werden und zu Jesus kommen. Sie ist vielmehr eine universale Tatsache, eine gemeinsame und „gleichzeitige“ Erfahrung aller.

³⁾ Mir scheint, das Geheimnis der „Grenze“ von Zeit und Ewigkeit verbietet jede Aussage über den Zwischenzustand und seine Eigenart gegenüber der letzten Vollendung. „Denn hier muß man die Zeit aus dem Sinn tun und wissen, daß in jener Welt nicht Zeit noch Stund sind, sondern alles ein ewiger Augenblick.“ (Luther, W. A. 10 III, 194). Wer das erwägt, wird fragen, ob es überhaupt einen Zwischenzustand gebe und nicht vielmehr der Eingang durch den Tod in die Ewigkeit und der jüngste Tag unmittelbar eins sind. So nehme ich die als Behauptung ansehbaren Sätze der ersten Aufl. S. 98 wenigstens in Frageform auf.

bleibt Geheimnis und unserer theologischen Begriffsbildung entzogen.¹⁾

Wir haben uns von der endgeschichtlichen Eschatologie, wie biblische und kirchliche Apokalyptiker sie vertraten, getrennt. Aber — und das ist eine wichtige Probe auf das Recht unseres Standpunktes — gerade damit sind wir in der Lage, der Geschichte der endgeschichtlichen Eschatologie in Schrift und Kirche gerecht zu werden. Alle lebendige Apokalyptik war immer wieder Naherwartung.²⁾ Die Geschichte dieser Naherwartung des Endes, des Antichristen und der Parusie ist uns nicht mehr eine große Tragödie der Irrungen. Es hat für uns tiefen Sinn, daß alle ernstesten Zeitbeobachter und Propheten das Ende nahe wußten, daß sie die Zeichen des Antichristen in ihrer Zeit erkannten. Gewiß legte sich das nicht zu jeder Stunde der Geschichte gleichmäßig nahe. Es gilt hier vielmehr, an unseren Satz zu erinnern, daß eine Zeit näher zum Gericht und zur Vollendung ist als eine andere. Epochen der Entartung und Katastrophe lassen die Nähe des Endes unmittelbar spüren: sie sind ja auch „letzte“ Zeiten. Und weiter: in Erweckungszeiten erkennt man schärfer denn je die Gerichtsreise der Welt: die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes ist unausschiebbar. Alle großen geschichtlichen Entscheidungen (sie kommen nicht für jedes Geschlecht!) erscheinen als letzte Entscheidung. Ihre unmittelbar erlebte Ewigkeitschwere drückt sich in der Naherwartung des Endes aus. Immer aufs neue entsteht darum im Zusammenhange mit einer großen Bußbewegung die Vorstellung vom nahen Ende: wo man zur Umkehr ruft, da ist es immer die „letzte Stunde“.³⁾ In solchen Zeiten

¹⁾ Was ich auf S. 98 der ersten Auflage dieses Buches ausgeführt habe, verlegt mindestens im Ausdruck das Geheimnis der Ewigkeit im Verhältnis zur Zeit und ist darum mit Recht angefochten worden. — Als die Hoffenden blicken wir selbstverständlich in die Zukunft (vergl. H. Eppler, Kirchenblatt für die ref. Schweiz, 1925, S. 48), — die Ablehnung der endgeschichtlichen Eschatologie betont nur, daß kein futurum historicum, sondern ein futurum aeternitatis in Frage kommt. Aber mit dem letzten Ausdrucke geben wir ja wieder nur dem Geheimnis einen Namen.

²⁾ Vergl. auch Siegfried, Z. Th. K. 1923, S. 362.

³⁾ Vergl. A. Harnack, zitiert in der Ausgabe der Neutest. Apokryphen von Hennecke, 2. Aufl., S. 297 f. — Für die Gründe der Naherwartung im Euthertum

tritt dann heraus, was im Grunde immer gilt: der Richter steht vor der Tür (Jak. 5, 9) und die Hilfe ist nahe. Wo immer in einer Wendestunde die Weltnot und -sünde neu erkannt und das Wort von der Erlösung neu gehört wird, was gäbe es da anderes als Naherwartung? Naherwartung ist die Form, in welche die Gewißheit um Gottes Gericht und Heil, um ihre unerhörte Größe, ihre unaussprechliche Notwendigkeit und Unaufschiebbbarkeit angesichts der Menschheit, Welt und Geschichte sich immer wieder kleidet.¹⁾ So haben die Propheten des nahen Endes nicht „geirrt“; nur der endgeschichtliche Ausdruck ihrer Naherwartung ist durch Gottes Geschichtsführung als Schranke erwiesen. Wer, endgeschichtlich eingestellt, nur die eine „letzte Zeit“ kennt, muß in der biblisch-kirchlichen Naherwartung von Daniel bis Bengel eine Geschichte der Irrungen sehen.²⁾ Wer dagegen weiß, daß es immer wieder „letzte“ Zeiten gibt, der hat Sinn für die innere Notwendigkeit und das Recht der immer aufs neue sich aufdrängenden Naherwartung bekommen.

Nun vermögen wir auch die biblischen „Weisagungen“ und Bilder des hereinbrechenden Endes richtig zu nützen. Sie dienen nicht mehr zur Beschreibung unabsehbarer Fernen der Geschichte, geschweige denn zur Berechnung von Perioden und Stadien des Endes. Sie rücken mit ihrem tiefsten Gehalte mitten in die Geschichte hinein und werden uns gewaltig gegenwartsnah.³⁾ Die „Zeichen der Zeit“

des 16. Jahrhunderts s. meine Schrift „Der Friedhof unserer Väter“, 2. Aufl. S. 123 f. Im übrigen vergl. zur Psychologie der Naherwartung A. Allwohn, Sozialist. Monatshefte 1922, S. 22 ff. — Spengler, Der Untergang des Abendlandes II, S. 258 meint: das nahe Ende der Welt sei „der erste Gedanke, mit dem bis jetzt jede Kultur zum Bewußtsein ihrer selbst kam“.

¹⁾ Vergl. auch M. Dibelius, Geschichtliche und übergeschichtliche Religion. S. 45 f. 63. 65.

²⁾ Mit dem Obigen soll nicht jede in der Kirchengeschichte auftauchende Naherwartung als innerlich notwendig behauptet werden. Oft entstand sie aus schriftgelehrter Chronologie. Aber bisweilen folgte die Exegese und Berechnung erst der prophetischen Gewißheit; diese drückte sich, unglücklich genug, in ihr aus.

³⁾ Bezzel (s. Rupprecht, H. Bezzel als Theologe, 1925, S. 272 f.) hat gelegentlich geäußert: „Vielleicht hat dadurch die Lehre von den letzten Dingen etwas gelitten, daß man sie bloß als in der Zukunft der ganzen Weltgeschichte belegen

kehren immer wieder. Der Antichristgedanke ragt in jedes Geschlecht hinein als mächtiges Fragezeichen wider allen Entwicklungsoptimismus im Leben des Einzelnen wie der Kirche.¹⁾ In unserer Gegenwart suchen wir die Macht des Antichristlichen. Die biblische Apokalypstik hilft uns mit ihren Grundzügen, die Entscheidungsschwere der Geschichte, den Sinn der Kampfzeiten, die Gerichtsreise der

angesehen hat." Und er fährt fort: „Die letzten Dinge gehören auch in die Geschichte unseres Herzens.“ „Das Ende aller Dinge muß jeder Mensch an seinem Herzen erfahren, die Schrecken des Abfalls, die Furcht vor der Erkaltung der Liebe, die Furcht vor der Lauheit. Jeder Christ muß alles, was die letzten Dinge betrifft, in seinem Leben durchkosten.“ „Die letzten Phasen der Kirchengeschichte werden von jeder Seele vorweggenommen werden.“ Das ist ein beachtenswerter Versuch, auch bei der endgeschichtlichen Grundanschauung, an der B. festhält, die Unmittelbarkeit jedes Geschlechtes zum Ende zur Geltung zu bringen. Nur wäre neben die Herzensgeschichte die Kirchengeschichte zu stellen.

¹⁾ Vergl. Schlatters Darstellung Dogma S. 595 ff. 2. Aufl. S. 545 ff. — Das ist die tiefe und bleibende Wahrheit des Antichristgedankens: die Herrschaft Christi kann auf Erden nur als kämpfende sein, jeder hellen Vergegenwärtigung Christi wird der Gegenstoß antworten, allgegenwärtig ringt der widergöttliche, dämonische Wille zur Weltherrschaft, in Menschen und Systemen verkörpert, mit Gott um den Sieg; der Kampf bleibt schwer und hart, solange die Geschichte währt, erst die Aufhebung der Geschichte in der letzten Offenbarung Gottes setzt der Macht des Bösen, der ständigen Polarisierung des Gottesreiches und der widergöttlichen Macht ein Ende. — Die Folge der verschiedenen Anwendungen des Antichristgedankens in den Kämpfen der Kirche verkündet laut genug, daß der Gedanke des Antichrists eine Erkenntnis der Geschichte nicht hinsichtlich ihrer Periodenfolge, sondern hinsichtlich ihrer tiefsten Polarität darstellt. Er trägt das Merkmal der Weisagung, nicht der Wahrsagung. Er hat nicht „endgeschichtliche“, sondern „reichsgeschichtliche“ Bedeutung, d. h. er betrifft die ständigen Grundverhältnisse der Geschichte. Diese Bemerkung läßt sich verallgemeinern und auch auf andere Bilder und Gedanken der biblischen Prophetie von der Vorgeschichte des Endes beziehen. Von manchem darf man sagen: endgeschichtlich gemeint, zeitgeschichtlich zu erklären, als reichsgeschichtlich-typisch bedeutsam anzuwenden. Die Grundbedingungen, -Gegensätze, -Nöte und -Sünden der Gemeinde kehren in neuer Gestalt immer wieder. Wir können von dieser Erkenntnis aus die „Typologie“ der biblischen Geschichtsbetrachtung durchaus würdigen und sogar aufnehmen. Nur daß das Vergangene und Gegenwärtige für uns nicht als „Vorbild“ und Vorbereitung des endgeschichtlich-Künftigen, sondern als „Erscheinung“ des immerdar Gegenwärtigen und Wesentlichen in Betracht kommt. Also z. B.: die Geschichte zeigt nicht „Vorläufer“ des Antichrists, sondern „Erscheinungen“ der antichristlichen Macht.

„Welt“ — auch in uns und in der Gemeinde — und die Weltangst der Gemeinde zu verstehen und ernst zu nehmen. Daher sind die apokalyptischen Bücher der Christenheit unentbehrlich, — als Leuchten für ihren Weg, nur in ganz anderem Sinne als der ältere Biblizismus meinte.

Der Gemeinde ist das „Wachen“ befohlen. Wird sie darin gelähmt, wenn die endgeschichtliche Eschatologie fällt? Im Gegenteil, das „Wachen“ gewinnt noch schwereren Ernst und tieferen Sinn. Bei der endgeschichtlichen Eschatologie schwankt die Frömmigkeit gar zu leicht in jenem Entweder-Oder, von dem die Kirchengeschichte zeugt: entweder glühende, schwärmerische Naherwartung, so daß die Geschichte verachtet und der nüchterne Dienst vergessen wird — oder beruhigtes kirchliches Wesen, da man sich in Geschichte und Kultur eingelebt hat und die Parusie des Glaubensbekenntnisses in unendliche Ferne an den Horizont gerückt erscheint, niemandem ernsthaft bedrohlich und schwerlich imstande, über die Weite der Jahrhunderte hin heiße Sehnsucht und helle Freude zu wecken. Von diesem Entweder-Oder werden wir frei. Denn nicht erst die Endzeit ist letzte Zeit, nicht nur sie ist unmittelbar zur Parusie. „Wachen“ heißt für uns: das Rätsel der Zeit, die Not der Welt, die Armut der Gemeinde spüren, jedes Werk angreifen in der Gewißheit, daß es für den Bau, den Gott baut, Bedeutung hat, und doch, wenn es gelang, inmitten einer christlichen Welt und Kultur, auf den Höhen der Kirchengeschichte sich nicht darüber täuschen, daß das Reich Gottes noch nicht da ist; offenen Auges den Widerstreit zwischen Gottesreich und Welt durchleben. Wachen heißt: Ernst damit machen, daß jede Zeit letzte Zeit ist, unmittelbar zum Gericht und zur Vollendung, daß sie nach ihrem Richter und ihrem Erlöser ruft und daß der, der beides ist, vor der Tür steht. „Wachen“ bedeutet dann aber auch (da, wie wir sahen, nicht eine Zeit wie die andere und nicht jede in jedem Sinne „letzte“ ist) das andere: die geschichtliche Stunde in ihrer Besonderheit erkennen; wissen, wo man steht, ob in der Jugend oder auf der Höhe oder im Ausgange einer Entwicklung; zu geschichtlichen Gerichten, die Erstorbenes in den Staub legen, ja sagen; auf neues Antichristentum gefaßt sein,

herannahende Entscheidungen spüren und sich auf sie rüsten.¹⁾ Dieses Wachen²⁾ ist nicht nur Pflicht, sondern auch Gabe. Nicht jedem ist es gegeben, aber der Gemeinde als ganzer. So hat das biblische „Wachen“ für uns, entsprechend dem Verhältnis zwischen Ewigkeit und Geschichte, Doppelsinn: es ist das Ausschauen von der Geschichte auf die Ewigkeit und das Ausschauen in die Geschichte, deren Stunden von verschiedener Bedeutung sind, im Lichte der Ewigkeit. Die rechtsverstandene Eschatologie gibt damit eine Geschichtsbewußtheit, die von endgeschichtlichem Denken nicht im mindesten überboten, ja in ihrer Tiefe gar nicht erreicht wird.³⁾

¹⁾ H. Bezzel, Briefe, S. 303: „Meine eschatologischen Anschauungen sind sehr nüchtern: eine Entscheidungstunde naht, ob es die letzte ist, wissen wir nicht.“ Das „Wachen“ im Sinne Jesu, die Achtsamkeit auf die Zeichen der Zeit (Luk. 12, 54 ff.) hat nichts zu tun mit jenem Rechnen, das durch die spätjüdische Apokalypsik und durch das falsch verwendete Daniel- und Offenbarungsbuch aufkam und trotz alles immer wiederholten Scheiterns die Kirche weithin und die Sekten ganz beherrscht hat.

²⁾ Vorbildlich für die Art, wie man vom „Wachen“ und von den Zeichen der Parusie reden sollte, scheint mir A. Schlatter. Vgl. Erlebtes. 1924. S. 60: „Zu den politisierenden Propheten, die ihre Hoffnung auf kleine, sie eben jetzt aufregende Ereignisse der Zeitgeschichte gründen, gehörte ich nicht.“ „Die Ohnmacht der Christenheit war mir sichtbar. War nicht mein ganzer Anteil an der Kirche ein Kampf geblieben? Blieb es nicht auch mein eigener Christenstand?“ Außerdem Schlatters Beitrag in dem Sammelhefte „Die kommenden Dinge“, Bethel (1922) S. 37—48. In diesem Vortrage tritt allerdings stärker das Endgeschichtliche und der Gedanke eines Fortschrittes der Geschichte im Bösen und Guten hervor. Aber es bleibt gerade darum desto mehr bezeichnend, daß Schl. die Zeichen der Wiederkunft und ihrer Nähe in der Gegenwart sieht: in einer bisher unerhörten „Ohnmacht der Christenheit“, die ihr die Bitte um die Erscheinung des Herrn dringend macht, aber auch in dem Tatbestande der durch das Wort geschaffenen Gemeinde der Liebe und Hoffnung. — Es ist leicht zu erkennen, daß diese Gedanken für die endgeschichtliche Frage nach der Nähe oder Ferne der Wiederkunft nicht zu brauchen sind, — z. B. wird man die heutige „Ohnmacht der Christenheit“ weder als völlig einzigartig noch als endgültig zu denken haben, — daß sie aber unserm Verständnis der Eschatologie und Geschichte sich trefflich einordnen.

³⁾ Am Abschluß dieses Kapitels sei ausgesprochen, daß ich nicht verhehlen will, wie weit die hier vorgetragene Auffassung der Vollendung sich von dem jüdisch-biblischen Bilde der letzten Zeit entfernt. Aber die Differenz ist nicht eine religiöse, die Sache betreffende, sondern eine geschichtsphilosophisch-theologische, die auf die Struktur der Eschatologie sich bezieht. Daß ich der Wirklichkeit

und dem Ernste der Sache nicht ein Tüttel genommen habe, wird man mir zu-
 billigen müssen. Möchte die Kritik die von mir behauptete theologische Not-
 wendigkeit des neuen Bildes untersuchen, statt einfach die Abweichung von dem
 biblischen Geschichtsbilde festzustellen und den Einfluß irgendeiner Philosophie zu
 vermuten! Den „Idealismus“ kann man für die hier vertretenen Gedanken
 schon deshalb nicht verantwortlich machen, weil gerade die idealistische Geschichts-
 philosophie genau wie die „biblische“ endgeschichtlich denkt. Richtig an dem Ver-
 dachte, neben der Bibel bestimme mich auch noch anderes, ist allerdings dieses:
 zu der Einsicht in die echte Geschichtlichkeit der Offenbarung Gottes gehört für
 mich und andere, z. B. auch A. Schlatter (Dogma, 1. Aufl., S. 349 u. öfter), die
 Gewißheit, daß das biblische Welt- und Geschichtsbild die Züge seines geschicht-
 lichen Ortes trägt und von uns nicht einfach übernommen werden darf, wenn
 wir dem lebendigen Geiste, der uns heute neu erkennen heißt, gehorsam sein
 wollen. Wir haben an unserem geschichtlichen Orte um ein eigenes Welt- und
 Geschichtsbild zu ringen, — wenn man das „Philosophie“ nennt, so suche ich in
 der Tat eine andere als die „biblische“, von der die Gegner reden, zu vertreten.
 Mit denen, die die „biblische Philosophie“, d. h. das biblische Welt- und Geschichts-
 bild absolut setzen (wer tut es übrigens durchgehends, ohne Abstriche?), und durch
 die Berufung auf sie das selbständige theologische Denken des Christusglaubens
 über die Geschichte als Ungehorsam gegen die Bibel und als im voraus verfehlt
 achten, ist nicht zu reden. Sie haben noch nicht verstanden, daß Gott geschicht-
 lich mit seiner Gemeinde handelt und daß darin unsere bleibende Bindung an
 das geschichtliche Gotteswort der Schrift, darin aber auch, weil die Geschichte
 lebendig und Gottes Wort ein immer gegenwärtiges ist, unsere Freiheit in und
 von der Schrift begründet liegt. Seltsam genug, daß ich gerade gegen solche Ein-
 reden, die mich namens der „biblischen Weltanschauung“ mangelnden Verständ-
 nisses für die Geschichte des Reiches Gottes zeihen, meinerseits die Geschicht-
 lichkeit der Offenbarung Gottes zur Geltung bringen muß. Selbstverständlich
 setzen wir nun nicht etwa unser Geschichtsbild absolut. Aber die Überwindung
 seiner Schranken wird nicht von Rückkehr zu dem festen Platze der „biblischen
 Philosophie“, sondern allein von besserem und tieferem Denken aus der Sache
 heraus im offenen Kampfe der systematischen Theologie zu erwarten sein. Die
 „Absolutheit“ der Bibel besteht nicht in ihrem Welt- und Geschichtsbilde, auch
 nicht in dem Jesu, sondern in ihrem Christus, dem Gerichte und der Versöhnung,
 die er wirkt — und daß sich meine Eschatologie dieser Autorität und Absolut-
 heit beugt, zeigt wohl jede Seite.

Ausbau.

Viertes Kapitel.

Das Gericht.

Der Glaube an das kommende Gericht bedarf einer besonders sorgfältigen Begründung und Darlegung. Jene ist bisher nur ganz im allgemeinen gegeben. Sie zu vertiefen und besondern ist um so nötiger, als das letzte Kapitel uns von der Form spätjüdisch-urchristlicher Eschatologie weit entfernt hat. Ihr bedeutet die Parusie die Überwindung des letzten großen Widerstandes, das Gericht über den Antichristen. Wenn diese endgeschichtliche Beziehung für uns fortfällt, wird die Frage dringend, ob nicht am Ende auch sonst die überlieferte Gerichtserwartung jüdisch-vergängliche Züge trage — Anlaß genug, an die Begründung jedes Zuges den ganzen Ernst dogmatischer Methode zu wenden.

Dabei gibt es nur einen sicheren Weg: wir müssen von der Erfahrung des gegenwärtigen Gerichtes Gottes zu der Erwartung des kommenden weiterführen. Es gilt zu zeigen, wie Gottes geschichtliches Richten über sich selbst hinausweist und ein abschließendes Endgericht fordert. Predigt und Dogmatik haben hier eine Aufgabe, die noch zu wenig erkannt und angegriffen ist.

Zunächst besinnen wir uns auf Gottes gegenwärtiges Richten. Um es in seiner ganzen Weite zu verstehen, müssen wir ausgehen von den mehrfachen Beziehungen unseres Handelns.

Der Wille Gottes an uns fordert immerdar die Erfüllung der Stunde mit bestimmtem Dienste. Die Stunde aber hat eine Doppelbeziehung (damit nehmen wir die geschichtsphilosophischen Erwägungen des letzten Kapitels wieder auf): sie ist als die vergehende unmittelbar zur Ewigkeit und sie gehört zugleich, bedingt und bedingend, in den

Zusammenhang geschichtlichen Werdens hinein. Jede Zeitwelle schlägt an den Strand der Ewigkeit, und jede ist zugleich Glied und Teil der fortgehenden geschichtlichen Bewegung. Von hier aus will verstanden sein, was die Geschichtlichkeit unserer Verantwortung und unserer Tat bedeutet. „Geschichte“ hat ihre Voraussetzung einmal an der Nichtumkehrbarkeit der Zeit, d. h. an dem unwiderruflichen Stranden jeder Stunde an die Ewigkeit, sodann aber an dem Zusammenhange von Vergangenheit und Gegenwart, zwischen jedem und allen.

In dem ersten Zuge erscheint die Unmittelbarkeit jedes Aktes zu Gott. Indem die Stunde vergeht und das Heute mit seinen Möglichkeiten uns unter den Händen zum unabänderlichen Gestern erstarrt, ist jeder Akt eine unwiderrufliche Entscheidung unmittelbar zur Ewigkeit. In der unauslöschlichen Tatsächlichkeit unserer Handlungen und Versäumnisse erleben wir, was Schuld ist.

Dem zweiten Zuge entspricht es, daß jeder Akt Geschichte wirkt, d. h. in den Zusammenhang des geschichtlichen Lebens als wirkende Macht eingeht. Unsere Taten und Unterlassungen wirken Geschichte in mehrfacher Weise: wir schaffen Tatbestände außer uns, im äußeren und inneren Leben der anderen, und wir werden selber, nach Schicksal und Seele, durch unsere „Taten“ (in die wir die rein geistigen Akte der Gedanken und Wollungen mit einrechnen) gestaltet.

So sind wir als die Handelnden mit unserem Tun einerseits unmittelbar vor Gott gestellt, andererseits in den Zusammenhang des geschichtlichen Werdens verflochten. Beides durchdringt sich gewiß innig: die Verantwortung vor Gott für die Stunde schließt alle geschichtlichen Zusammenhänge, in die unsere Entscheidung eingeht, mit ein. Aber die Doppelheit der Beziehung, der „Wirklichkeit“ unseres Tuns ist doch deutlich. Jeder Akt bedeutet ein Ja oder Nein in unserem Gottesverhältnisse, d. h. hat den Charakter einer Entscheidung von übergeschichtlichem Sinne, und jeder Akt ist zugleich Begründung eines geschichtlichen Werdens. Er ist ein Letztes und ein Erstes zugleich, „absolut“ und „relativ“ bedeutungsvoll in Einem, von geschichtlich-unmeßbarer Ewigkeitsschwere und von erfahrbarem geschichtlichen Gewichte.¹⁾

¹⁾ Der Unterschied, den ich hier mache, entspricht genau den Gedanken über die Sünde als Urtat und die Geschichte der Sünde, oben S. 91 f.

Diese zwiefache Beziehung finden wir an Gottes Richter wieder. Das Gericht vollzieht sich in der Unmittelbarkeit der Rede Gottes mit unserem Gewissen. Aber Gott straft uns zugleich durch den Zusammenhang der Geschichte, in den unsere Taten eingehen, eben-
dadurch, daß sie Geschichte wirken. Das Gericht hat die tiefe Innerlichkeit der Begegnung des Menschen mit Gott im Gewissen, aber zugleich die harte äußere Wirklichkeit des Schicksals. Wiederum ist zu sagen: das Gewissensgericht und das Geschichtsgericht stehen in engster, unlösbarer Beziehung zueinander — wie im einzelnen hernach noch deutlich zu machen ist. Das Geschichtsgericht kann erst vom innersten Gerichte aus als Strafe Gottes verstanden und gedeutet werden. Umgekehrt hebt Gottes Reden mit dem Gewissen vielfach bei der Besinnung über die geschichtliche Wirklichkeit unseres Lebens an und gewinnt fortdauernd durch die Begleitung der schweren Schicksale die Wucht. „Wort“ und „Schicksal“ gehören so zusammen. Aber das geschichtliche Lebens-Gericht ist bei alledem eine besondere, eigene Not. Es zerstört das Leben der Menschen, auch ehe sie es vom Gewissensgerichte aus verstanden haben, und es wirkt als „objektiver“ Bann noch dann weiter, wenn Gottes Vergebungswort das Herz gestillt hat.¹⁾

Die Dogmatik ist dem Nebeneinander dieser Beziehungen des göttlichen Gerichts noch nicht gerecht geworden. Die reformatorische und orthodoxe Theologie sehen den Menschen allein in der Unmittelbarkeit seines Handelns zu Gott. Die geschichtswirkende Macht

¹⁾ In der 1. Aufl. dieses Buches S. 102 habe ich unterschieden das Gericht nach dem Glauben (= über die Gesinnung), nach den Werken, nach dem „Werk“ oder Ertrag. Mit Recht hat E. Hirsch, 3. f. syst. Th. I, S. 205 ff. diese Unterscheidung, insbesondere den Gedanken eines Gerichtes nach dem Glauben und die Trennung von „Gesinnung“ und „Werk“ angefochten. Was mit diesen verkehrten Ausdrücken im Grunde gemeint war, will die obige Darstellung in neuer Form zur Geltung bringen. Man erkennt leicht, daß an die Stelle von „Gesinnung“ und „Werk“ jetzt die Unterscheidung zwischen der Unmittelbarkeit jedes Aktes zu Gott und seiner Geschichte wirkenden Macht getreten ist. In dieser Art bedarf auch mein Aufsatz „Zur Lehre von der Sünde“ (3. f. syst. Theol. I, S. 314 ff.) an den entsprechenden Stellen (316 f., 323 ff.) einer leichten formellen Umbildung. — Durch die neue Darstellung hoffe ich auch dem, was an Schlatters Kritik (Dogma, 2. Aufl., S. 609, Anm. 339) richtig ist, gerecht geworden zu sein.

der Tat kommt nicht zur Geltung. Daher geht für die lutherische Orthodogie Gottes Gericht, jedenfalls was die Christen anlangt, wesentlich in der Rechtfertigung auf: Norm des jüngsten Gerichtes ist das Evangelium, nicht das Gesetz; der Rechtfertigungsglaube besteht im Gericht.¹⁾ Das geschichtliche Gericht, die fortzeugende, lebenszerstörende Macht der Sünde bleibt außer Betracht. Das Interesse der Theologen gilt der Sünde, sofern sie die Gemeinschaft mit Gott zerstört, in keiner anderen Beziehung, und daher dem Gerichte nur soweit, als es dieses unmittelbare Gottesverhältnis betrifft und über es entscheidet. An der Begründung der Heilsgewißheit liegt alles. Was sich ihr nicht unterordnen läßt, bleibt beiseite. Der reformatorische Gegensatz gegen den katholischen Unfug der Vergeltungs-, Sühne- und Verdienstlehre machte vollends spröde und ungeneigt zu einer Würdigung der Tat und ihrer geschichtsbildenden Macht. Durch diese Sammlung des theologischen Interesses auf das wichtigste Anliegen, die Rechtfertigung, war allerdings eine kraftvolle Geschlossenheit erreicht, aber man ging doch an wesentlichen Zügen des göttlichen Richtens dogmatisch vorbei. Es waren gerade jene Züge, die sich auch dem für das Gewissensgericht noch verschlossenen Menschen als Wirklichkeit des Zornes Gottes unabweisbar aufdrängen: alle Schuld rächt sich auf Erden, die Sünde ist der Leute Verderben. Davon wußte die Volksweisheit, das verkündete die Dichtung. Weil die Theologie — nicht in dem gleichen Maße die Predigt — hieran vorüberging, verlor ihre Verkündigung des Gerichtes Gottes die Fühlung mit dem Leben und daher die überzeugende Kraft. Es schien, als treibe die Theologie ein lebensfernes Dogma und rede nicht von der Wirklichkeit.

So war hier eine Überwindung der altprotestantischen Enge dringend geboten. Sie herbeizuführen wirkten die Vertiefung in das Neue Testament und der neuerschlossene Sinn für die Zusammenhänge und Gesetze des geschichtlichen Lebens miteinander. Schleiermachers und Ritschls Lehre vom „Reiche der Sünde“ führte die Psychologie und Soziologie des Bösen in die evangelische Dogmatik ein. Dadurch mußte auch der Begriff des Zornes Gottes, der an

¹⁾ Vergl. H. Schmid, Die Dogm. d. ev.-luther. Kirche, § 65, 7.

die Sünde dahingibt (Röm. 1, 18 ff.), ganz neue Lebendigkeit und geschichtliche Anschaulichkeit gewinnen.¹⁾ A. Schlatter brachte die Bedeutung der Tat in bewußtem Unterschiede von der lutherischen Tradition nachdrücklich zur Geltung.²⁾ Damit entsteht nun aber für die Dogmatik eine neue Aufgabe. Die neu gewonnenen Gedanken stehen nicht von vornherein in einem klaren Verhältnis zum Grundartikel der Rechtfertigung. Sie können, wie nicht allein der Katholizismus, sondern auch manche Erscheinung in der neueren evangelischen Theologie zeigt, die Rechtfertigung geradezu gefährden und aufheben. Die Betonung göttlicher Vergeltungs- und Werdegesetze kann so selbständig und absolut werden, daß die Freiheit und Schöpferherrlichkeit des rechtfertigenden Gottes an den Moralismus preisgegeben wird. Es gilt daher für uns, im folgenden einerseits das Richten Gottes nach allen seinen Erweisungen und Gesetzen zur Geltung zu bringen, andererseits aber dem Gottesgedanken der Rechtfertigung seine beherrschende, alle Gesetze begrenzende Stellung zu sichern.

1. Das Gewissensgericht.

Auf allem Menschentum lastet der Zorn Gottes.³⁾ Dadurch behauptet Gott gegenüber dem Willen, der sich ihm entzieht und ihn verneint, seine Majestät und sein Herrenrecht. Die Friedelosigkeit, Ungestilltheit, Leere, Eitelkeit und Einsamkeit, wie sie auf einem

¹⁾ Bei Schleiermacher und Ritziß selber blieb der Gedanke des Reiches der Sünde allerdings nach dieser Richtung unfruchtbar.

²⁾ Dogma, S. 169 ff. (2. Aufl., S. 157 ff.), Ethik, S. 320 ff. Schlatter will damit „altkirchliches Gut“, das dem Protestantismus verlorenzugehen droht, bewahren. Dogma, S. 653 (2. Aufl. 597).

³⁾ Vergl. meine ausführliche Darstellung 3. f. syst. Th. I, S. 117 ff. und zu allem Folgenden E. Hirsch, ebendort, S. 202 ff. — Im folgenden beschränke ich mich auf die einfachsten, zur Begründung des eschatologischen Ausblicks nötigen Linien. Die ganze reiche Mannigfaltigkeit göttlichen Handelns mit den Menschen im Richten und Vergeben kann ich hier nicht einmal andeutend zu beschreiben versuchen. Das Beste dafür wird man immer wieder bei Luther lernen; s. 3. B. seine Auslegung der 5. Bitte (1519) W. A. 2, 116 ff.

von Gott gelösten Leben liegen, sind sein Gericht. Aber zunächst ein schweigendes Gericht, wortlos und daher unverstanden. Unter ihm entsteht keine Beugung vor dem Heiligen, keine Erkenntnis seines Rechtes, uns zu schlagen und scheitern zu lassen, sondern eher Skepsis, Stumpfheit, trotzen die Theodizeefrage, gottlose Geschichtsbetrachtung, verzweifelter Materialismus. Die Eitelkeit alles menschlichen Unternehmens führt uns nicht etwa zum Zweifel an uns selbst, sondern zum Zweifel an Gott. Es ist die Furchtbarkeit des unverstandenen Zornesverhängnisses, daß es immer neue Verachtung Gottes wirkt. Gott „verstoßt“, wie die Bibel sagt.

Dann erst kommt es aus dem Zornesverhängnis zum Gerichte, wenn Gott zu dem Gewissen zu reden anfängt. Das Rätsel, warum er nicht zu allen gleich vernehmlich spricht, kann niemand auf Erden lösen. Das ist seine Freiheit, daß er den Bann des dumpfen Verhängnisses bricht und richtend mit dem Gewissen zu handeln beginnt, wann und bei wem er will. Dann erfahren wir im Gewissen sein heiliges Recht, unser Leben zu schlagen mit Eitelkeit. Sein Wille ist groß vor uns aufgegangen. Sein bisher unverstandenes Zerstören unseres inneren Glückes gewinnt strengen Sinn: den Sinn eines Nein zu unserem Wesen und Willen. Die Strafe in aller Strafe trifft uns: das Verstoßen Gottes aus der Gemeinschaft, auf die hin wir geschaffen sind, die allein das Leben ist. Dieses Vonsichweisen hat die unentrinnbare, uns durchdringende Allgegenwart Gottes selber. Man kann ihm weder in irgend eine Ferne des Raumes oder der Zeit noch in irgend eine Innerlichkeit trogender Selbstbehauptung entfliehen. Das Gericht ist überall, ewig und schlechthin von innen unser mächtig — „wo soll ich hinfliehen vor deinem Geist?“ Auch der Troß wäre ja nur Wirkung und Zeichen des an mir sich auswirkenden Gerichtes. Ich bin in den Händen des lebendigen Gottes bis ins Tiefste hinein. Das also ist die Furchtbarkeit seines Gerichtes: daß seine unentrinnbare Nähe ein Verstoßen in die Ferne bedeutet, daß die Gottverlassenheit im atemraubenden Bann seiner heiligen Nähe erlebt werden muß. Es ist der ewige Tod, die Hölle selber. Man braucht sie nicht erst in der Zukunft zu suchen. Sie ist zukünftig, weil sie gegenwärtige Wirklichkeit ist.

Die Hoffnungslosigkeit dieses Todes besteht darin, daß der Mensch zwar Gottes Recht wider ihn in seinem Gewissen zugestehen muß und doch von seinem Willen wider Gott nicht loskommen kann. Er weiß um Gottes Anspruch auf ihn und vermag doch den Herrn seines Lebens nicht über alles zu lieben. Er sieht, daß Gott aller Dinge und Werte Maß ist, und kann doch nicht aufhören, sich selber zum Mittelpunkt und Maß der Welt zu machen. So ist die Anerkennung Gottes nur eine gebrochene. Der ungebrochene Empörerwille bleibt stärker und verdrängt das Ja des Gewissens zu Gottes Gericht immer wieder durch feindseligen Trotz.

Aber für diese Welt ewigen Todes ist das Evangelium gegeben worden. Das Evangelium könnte freilich nicht zur Überwindung des Gerichtes führen, wenn es nicht das Gericht bestätigte und vollzöge. Es predigt das Kreuz. Das Kreuz Christi ist die Enthüllung des Menschenwesens in seiner tiefsten Gottlosigkeit; es reißt den Abgrund auf und spricht damit das Nein über alles Menschentum. Zugleich aber offenbart es in der Treue Jesu die Liebe, die gegenüber dem Ansturm des Bösen leidend, tragend, bürgend sich selber behauptet. Diese Liebe ist die Macht, das Gericht von Grund aus zu wandeln. Sie nimmt es nicht fort, denn sie streitet nicht mit Gottes Heiligkeit. Aber indem sie mitten im Gerichte vergebende Gemeinschaft hält, gibt sie ihm durch und durch einen neuen Sinn: das verzehrende Feuer der Heiligkeit ist das Feuer der eifernden Liebe, die uns für sich will. Das Abweisen steht schon im Dienste heiligen Zu-Sich-Ziehens. Der hoffnungslose Ausgang offenbart sich als Durchgang göttlichen Werkes. Wo der Mensch diesen Liebeswillen vom Gekreuzigten her, dieses Ja des Heilswillens unter dem Nein des wegweisenden Zornes zu spüren beginnt, da hebt in ihm jenes Ja zu Gottes Richten an, das aus wirklicher Liebe zu dem uns in seinem eigensten Wesen kundgewordenen Herrn und Vater wächst und, weil mit seinem uns für seine Gemeinschaft richtenden Worte eins, im Grunde das Gericht schon überwunden hat.¹⁾ Das ist die Wandlung des Gerichts in der Rechtfertigung. Dem Glauben an Christus wandelt sich das

¹⁾ Luther E. A. 2. Aufl. 11 S. 125 f.

Verwerfungsgericht immer wieder in das Berufungsgericht der heiligen Liebe.

So bedeutet Jesus Christus die Höhe und die Entscheidung im Gerichte Gottes. Nur im Glauben an ihn kommt es zum letzten Ernste der Erfahrung des Widerstreits, nur im Glauben an ihn zur Wandlung und Überwindung. Die Stellung zu Jesus entscheidet für alle, vor die er berufend tritt, über ihr Gottesverhältnis. Ihm ausweichen, das heißt: dem Ernste des Gerichtes entfliehen, in der Lüge über uns selbst verharren, Gott nicht die Ehre des heiligen Richters und des Gericht-überwindenden Vaters geben — und darin unter dem Zorne bleiben. Jesus wirkt also fortwährend die eine wesentliche Entscheidung im Leben der Menschen. Es kann nicht anders sein, als daß diese Entscheidung Scheidung innerhalb der ihm begegnenden Menschheit bedeutet.

Damit ist das Gericht Gottes, wie es sich am Gewissen des Menschen vollzieht, im Grundzuge zur Darstellung gebracht. Aber es fehlt noch eine wesentliche Beziehung. Sterbende Menschen sind es, mit denen Gott handelt. Das Verhältnis des Gerichts zum leiblichen Tode bedarf der Bestimmung. Hier ist also der Ort für die theologische Lehre vom Tode gegeben. Das christliche Verständnis des Todes hat seinen klaren Unterschied gegenüber aller philosophischen „Metaphysik des Todes“ daran, daß es sein tiefstes Wort erst in der Lehre vom Gerichte Gottes sagen kann. Nicht die Metaphysik, sondern die Theologie des Todes ist unsere Aufgabe.¹⁾

Daß wir sterben müssen, macht uns den Gegensatz von Gottes und unserem Leben klar. Darum weiß auch der Mensch, dem Gottes Gericht noch verborgen blieb. Der Tod ist ein Wort Gottes voll klaren Sinnes, auch ehe er als Gerichtswort verstanden wird. Nichts stößt uns so unmittelbar auf die Grenzen der Menschheit und auf die Wirklichkeit Gottes wie die Tatsache, daß wir Sterbende sind. So ist der Tod in der Tat der große Anstoß zur Religion. Er

¹⁾ Zur Metaphysik des Todes vergl. die Übersicht bei H. Scholz, Der Unsterblichkeitsgedanke als philos. Problem. 2. Aufl. 1922. S. 7—29.

widersteht sich hart der monistischen Annahme, Gottes und des Menschen Leben zu vereinerleichen. Zwischen Gottes Leben und uns steht das Sterben. Man kann an Gott nicht denken, ohne an den Tod zu denken. Man kann zu Gott nicht gehen, ohne durch den Tod zu gehen. Wohl gibt Gott uns Beziehung auf sein Leben, indem wir Wahrheit denken, Schönheit schauen dürfen. Und doch bleibt sein Leben immer jenseits des Todes. Am Tode gewinnt der Gottes- und Ewigkeitsgedanke die strenge Transzendenz.

Das ist der unmittelbar zugängliche Wesensgehalt des Todes. Seine Tiefe haben wir damit noch nicht erreicht. Sie erschließt sich erst, wenn man den Sinn des Todes vom Gewissensgerichte aus zu deuten beginnt. Wer Gottes Nein und das „tiefe heimliche Ja“ gehört hat, dem gewinnt der Tod noch erschütterndere Sprache als bisher, denn er findet jenes Gerichts- und Vergebungswort im Tode wieder.¹⁾

Der Tod erhält durch die Gerichtserfahrung des Gewissens seinen tiefsten Sinn, und die Erfahrung des Gewissens wird durch die Tatsachensprache des Todes als unleugbare, unentrinnbare, strenge Wirklichkeit bestätigt.²⁾ Erscheint im Tode der Gegensatz von Gottes und unserem Leben, so wird nun klar: dieser Gegensatz bedeutet mehr als nur die undurchbrechliche Scheide zwischen dem Schöpfer und Geschöpf, nämlich den Widerstreit des heiligen Herrn und Richters wider das sündige Menschentum. Der Tod heißt: Gott zerbricht den ihm widerstrebenden Willen und macht ihn zunichte. Unsere Sterblichkeit, kraft deren unsere Lebendigkeit in jedem Augenblicke schon den Tod in sich trägt und aus sich gebiert, sagt: wir sind als die Bösen geschieden von dem

¹⁾ Damit soll keineswegs gesagt sein, daß im leiblichen Tode die Gerichtserfahrung des Menschen als besonderes Erlebnis von terrores conscientiae auf ihre Höhe käme. So hat das alte Luthertum die Todesstunde aufgefaßt, wie man an unseren Sterbeliedern sich leicht vergegenwärtigen kann (vergl. Der Friedhof unserer Väter, 2. Aufl., S. 61 ff.). Luthers „Sermon von der Bereitung zum Sterben“ 1519 gab den Ton an. — Uns geht es oben im Texte nicht um den Erlebnisgehalt der Todesstunde, sondern um den Sinn des Todes, wie er uns zu jeder Stunde des Lebens als Wort Gottes erreichen kann. Vergl. auch Luther E. A., o. l. 18, S. 308 und vor allem W. A. 43, 218, 12 ff. über die „Seele des Todes“, die der Mensch im Gedanken an den Tod, auch ohne leiblich zu sterben, erlebt.

²⁾ Vergl. C. Stange, Moderne Probleme des christlichen Glaubens. S. 46 f.

Leben, das eitel Heiligkeit und Güte ist. Tod und Gericht gehören also zusammen. Daran kann weder der Nachweis der Paläontologen, daß das Sterben eher auf Erden war als der Mensch, noch die Erwägung, daß ohne das Sterben die Geschichte nicht denkbar wäre, etwas ändern. Zunächst ist es um das Sterben des Menschen noch etwas anderes als um das Vergehen der übrigen Kreatur: für den Geist, der zur Herrschaft über die Welt der Dinge, zum Begreifen und Besinnen bestimmt und begabt ward, bedeutet das Sterbeschicksal, so „natürlich“ es allem Geschaffenen sein mag, furchtbare, rätselhafte Unnatur. Mag also die Vergänglichkeit der Kreatur früher sein als die Sünde — der Tod, wie Menschen ihn sterben, ist nicht früher. Außerdem: was besagt zeitliches „früher“ und „später“, wenn man erkannt hat, daß der Schlüssel zum Verständnis der Welt das „Wort“, d. h. Gottes Handeln mit persönlichen Geistern ist? Unsere Welt ist für den Glauben, für die Entscheidung (s. o. S. 48) und mit dem Bösen zusammen geordnet — die Sünde steht, ehe der erste Mensch sich verging, vor Gottes Blick. Gewiß gehören Geschichte und Tod zusammen, aber auch die Geschichte hat Gott im Blicke auf die Sünde geordnet. Der Sinn der Weltverfassung erschließt sich weder genetischer Forschung, der Physik und Paläontologie, noch objektiver Metaphysik, sondern allein dem von Gott angeredeten Gewissen. So mag der genetischen Ableitung des Sterbens alles Recht werden, das ihr gebührt — sie reicht nur an die Erscheinung, nicht an das Wesen des Todes. Dieses kann nur theologisch erkannt werden: dem von Gott angeredeten Menschen wird das Sterbelos aller Kreatur zum „Tode“, und dieser Tod ist Gericht über die Sünde. Es bleibt dabei: „Der Stachel des Todes ist die Sünde.“

Dieses biblisch-reformatorische Verständnis des Todes steht in scharfem Gegensatz zu dem mythischen und dem idealistischen.¹⁾ Hier verliert der Tod seine Schwere dadurch, daß der Gedanke des Gerichtes über die Person abgestoßen ist. Zwar können auch Mystik und Idealismus den Tod als Gericht begreifen: aber nur in dem Sinne, daß der Tod das Endliche als solches in seiner Nichtigkeit

¹⁾ Vergl. E. Hirsch, Die idealistische Philosophie und das Christentum. 1926. S. 60.

und Scheinhaftigkeit offenbar macht und zerstört. Nicht die Person wird gerichtet, sondern der irdische Mensch als Endliches. Nicht der Heilige spricht sein Urteil, sondern das Wesen bricht durch den Schein des Endlichen. Nicht „Gericht“ sondern „Krisis“ vollzieht sich. Daher steht denn auch für den Idealismus der Geistergriffene in diesem seinem innersten Sein jenseits des Todes. Bejaht und handelt er den Tod als Verneinung der Endlichkeit, so darf er ihn zugleich verachten im Bewußtsein des ewigen Lebens, das er in sich trägt. Der Tod reicht nicht bis an den Ewigkeits-ergriffenen Geist, das Ich; ihm ist er nur Erscheinung wie andere Erscheinungen. Der Idealismus hat mit diesen Gedanken die Stimmung der platonischen Philosophie und der Mystik neu begründet: der Tod löst die Seele aus dem Gefängnis des Leibes und läßt sie in die Welt des Wesens und der Wahrheit hinübergehen.

Wesentliche Züge dieser Todeslehre sind immer wieder auch in die christliche Theologie eingedrungen. Auch wo man wußte, daß der Tod der Sünde Sold ist, schwächte man vielfach den Ernst des Todes durch eine spiritualistische Metaphysik ab, die das Sterben als Trennung der Seele vom Leibe beschrieb und Aussagen über den Zustand der Seele nach dem Tode machte.¹⁾ Es ist klar, daß mit alledem die Schärfe des biblisch-reformatorischen Todesgedankens

¹⁾ So z. B. R. Seebergs (Ewiges Leben; Christl. Dogm. II, S. 579 ff.) Spekulationen über den Tod und das Fortleben der Persönlichkeit. Seeberg läßt das Ich durch den Tod nur seiner sinnlichen Organe beraubt und dadurch an rezeptiver und aktiver Betätigung gehindert werden; dagegen bleibt das geistige Ich mit seiner Selbstbestimmung und seinem Selbstbewußtsein erhalten! Die „von Gott geschaffene Persönlichkeit besteht auch nach der Auflösung ihrer Beziehungen zu der sinnlichen Vitalität und deren Funktionen fort“. Die hierfür versuchte Begründung aus Tatsachen der Psychologie (580) ist äußerst bedenklich. — Den Gerichtsernst will Seeberg freilich dadurch wahren, daß er den Todeszustand als völliges Alleinsein beschreibt. 585: „Man bedürfte eigentlich keiner weiteren Höllenqualen, dies beständige Alleinsein wäre an sich Qual genug, und zwar nicht nur für die Bösen, sondern auch für die Guten.“ — Seebergs theologische Begründung für das Fortleben der Persönlichkeit nach dem Tode besteht in dem Postulate, daß jede „besondere göttliche Schöpfung“ „erhalten bleiben muß“, also ebenso wie die natürliche und die geistige Substanz auch die Persönlichkeit (581). Aber in dieser Allgemeinheit ist der Gedanke schwerlich haltbar. „Persönlichkeit“ bedeutet ganz bestimmt: Bezogenheit auf das Gericht Gottes. So prägnant verstanden erst

preisgegeben wird. Seinen Charakter als Gericht behält das Sterben nur, wenn auch die Seele „stirbt“, wenn die Person das göttliche Nein als Zerbrechen ihrer gesamten Lebendigkeit erfahren muß.¹⁾ Die Theologie hat an dieser Stelle ihre Reinheit heute besonders ernst zu wahren, da viele von ihr erwarten, daß sie die „Bedürfnisse“ der fragenden Zeitgenossen nach einer Metaphysik des Todes und der abgeschiedenen Geister befriedige, besser als der Spiritismus und doch als Antwort auf die gleichen Fragen. —

Aber die christliche Lehre vom Tode ist mit dem Bisherigen noch nicht erschöpft. Wird der Tod auf das Gericht Gottes bezogen, so nimmt er an der Vollendung und „Wandlung“ des Gerichts durch das Evangelium teil. Auch hier darf der Glaube unter dem Nein das tiefe heimliche Ja hören und hinter dem Todesgericht den Eifer der heiligen Liebe spüren, die uns dem natürlichen eigenwilligen Leben entsterben heißt, damit wir ihr leben in Heiligkeit und Liebe. Da wandelt sich der Tod. Wir lernen ihn lieben, wie das Gericht Gottes. Denn er erfüllt unser Verlangen, das eigene, unwerte Leben zu verlieren. Er ist auch uns der Befreier. Luther hat daher — wie Paulus — Taufe und Tod eng zusammengestellt.²⁾ Er verstand die

schließt der Persönlichkeitsbegriff die Unzerstörbarkeit ein. Aber der gleiche Gedanke an das Gericht Gottes, der hierzu führt, läßt den Tod als Zerbrechen der Person in ihrem ganzen Lebensbestande verstehen. Der Tod als Vollzug des Gerichtes ist Zerstörung der Person, aber die Gerichtsbeziehung zu Gott fordert zugleich Unzerstörbarkeit der Person. Beides vermittelt sich durch die Gewißheit, daß Gott aus dem Tode, aus wirklichem Gestorbensein erweckt. „Es folgt ein Erwachen, doch zuerst entschlafen wir. Wir stehen auf, aber erst nachdem unser Ich geendet hat.“ Schlatter, Jesu Gottheit und das Kreuz. 2. Aufl. 1913. S. 61.

¹⁾ Vergl. oben S. 31 f. und vor allem L. Stange, Unsterblichkeit, S. 138 f. R. Otto, Aufsätze das Numinose betreffend, 1923, S. 167: „Nicht der Körper stirbt, sondern der Mensch stirbt. Und wenn er stirbt, so sinkt der Mensch gerade auch als Seele in Todeszustand . . ., aus der sie nur Gottes Macht erretten, wiedererwecken und aufrichten kann, und er bedarf, wenn er leben soll, der Erweckung, der Herausführung aus Hades und Todes Schatten, der Wiederaufrichtung aus den ‚Toten‘.“ Mit Recht unterscheidet Otto dann den Tod vom Nichtsein. „Tod ist Gegensatz zu Leben, durchaus nicht zu Sein.“ „So versinkt die Seele nicht in Nichtsein, wohl aber in Tod, das heißt in das Aufhören ihrer Lebensfunktion.“

²⁾ Vergl. außer den bekannten Katechismusstellen noch Luthers Briefwechsel, Enders 8, 91 f.

Taufe vom Tode aus und den Tod von der Taufe aus. Um die Taufe ist es so ernst wie um den Tod, und um den Tod ist es so froh wie um die Taufe: ich, der alte Mensch, darf sterben. Und ich darf ihm, dem Herrn, sterben. Es gibt keinen Gottesdienst wie den, daß der Mensch sich mit allen Hoffnungen und Wünschen, mit allem Lebensverlangen gehorsam Gottes Sterberuf untergibt, im Zunichtewerden Gott als Gott bejaht und, wenn alles Sichtbare schwindet, sich dem Unsichtbaren in die Hände befiehlt. Die Vollendung des Sohnes Gottes ist sein Todesgehorsam. So will es auch von uns mit Freuden als Gnade Gottes ergriffen sein, daß er uns zum Gottesdienste des Sterbens ruft.¹⁾

Diese Wandlung des Todes bedeutet so wenig, wie die des Gerichtes überhaupt, daß sein Charakter als Strafe abgetan wäre. Der Glaube wirft die Furcht des Todes als Zornesgericht nicht wie einen finsternen Wahn hinter sich. Noch weniger kann man die Nachtsicht und die Tagesansicht des Todes auf Altes und Neues Testament verteilen.²⁾ Auch dem Christen bleibt der Tod Gericht.³⁾ Nur solange er als solches, als Zerstörung unseres Lebens ernst genommen und gefürchtet wird, ist die Rede von ihm als Durchbruch in die Freiheit keine Oberflächlichkeit und seine Wertung als Ruf zum höchsten Gottesdienste keine Anmaßung.⁴⁾ Die Bewegung vom Gericht zur Gnade des Sterbens vollziehen wir auch keineswegs in der Selbstgewißheit des Denkens, kraft der Dialektik von Nein und Ja, sondern allein im wagenden Glauben an das Wort des Evangeliums.

Der christliche Glaube kann seine Todeszuversicht in Worten aussprechen, die der Sprache der Mystik und des Idealismus vielfach

¹⁾ A. Schlatter, Jesu Gottheit und das Kreuz, 2. Aufl., S. 56 ff. Ich weise nachdrücklich auf diese Theologie des Todes hin.

²⁾ Das würde fichtes Gedanken, Anweisung zum seligen Leben S. 99 f. Medicus, entsprechen. Jesus hat „den ganzen Wahn von Sünde . . . weggetragen und ausgegilt.“

³⁾ Vergl. Luthers Auslegung des 90. Psalms, E. A. o. I. 18, 304.

⁴⁾ Anlaß zu vollendetem Gottesdienste ist der Tod nur dadurch, daß er wirkliches Ende bedeutet. Schlatter a. a. O. S. 61: „Sterbend glauben heißt im Moment der Entselbstigung Gott als Gott bejahen, dann seine Liebe und Gabe preisen, wenn uns alles genommen wird, wir selbst uns genommen werden.“

gleichklingen. Jenen wie uns ist der Tod Geburt ins ewige Leben,¹⁾ Weg zur Freiheit. „Die Anweisung zum seligen Leben“ konnte als neue Erschließung des Johannes auftreten und idealistischer Todes- trotz sich in den großen Worten, daß der Glaubende nimmermehr sterben wird, wiederfinden.²⁾ Aber über dem Gleichklang der Worte darf der weite Abstand nicht vergessen werden. Die christlichen Sätze und Ausdrücke sind Worte des Glaubens im echten Sinne, die idealistischen solche der Selbstgewißheit des in Gott lebenden Geistes. Jene wachsen immer wieder nur aus dem Grunde bußfertiger Scheu des Todesgerichtes, diese haben die Furcht des Todes in jedem Sinne hinter sich gelassen. Sie verneinen die Furcht, der Glaube hebt sie in sich auf. Denn der Idealismus weiß nur von der unwürdigen Todesfurcht des sinnlichen Menschentums, das sein natürliches Schein- leben nicht aufgeben mag, das Christentum ringt mit der Furcht Gottes, der uns ganz, nach Seele und Leib, mit unserer höchsten Geistigkeit verderben und von sich scheiden will. Idealismus wie Mystik können den Tod als höchste Lebenstat des Geistes verstehen; das Christentum kennt die Tat des Sterbens doch nur als willige Hingabe an das bitter-schwere Erleiden Gottes und seines uns zunichte machenden Richtens. Die Verachtung des Todes hat hier einen anderen Ton als dort. Es macht einen Unterschied, ob die selbstgewisse, aus Gott lebende Geistigkeit das sinnliche Scheinereignis³⁾ des Todes verachtet oder ob der an Gott hangende Glaube es mit Gott wider Gott wagt.

¹⁾ Vergl. Luthers „Sermon von der Bereitung zum Sterben“ einerseits, Sechners „Büchlein vom Leben nach dem Tode“ (5. Aufl. 1903) andererseits. — Bei Luther steht beides zusammen: der Tod eine Zerstörung des Menschen nach Leib und Seele; und: der Tod die fröhliche Geburt zum ewigen Leben. Dieses Nebeneinander ist das Unterscheidende gegenüber dem Idealismus. Der Glaube löst die harte Wirklichkeit des Todes als Sorgenriech nicht aus, er „hebt“ sie „auf“.

²⁾ Anweisung zum seligen Leben S. 97 f. Medicus.

³⁾ Sichte, a. a. O. S. 98, bei der Erläuterung von Joh. 11, 23: „... also daß man in jedem Momente die ganze Ewigkeit ganz hat und besitzt, und den täuschenden Phänomenen einer Geburt und eines Sterbens in der Zeit durchaus keinen Glauben beimißt, daher auch keiner Auferweckung, als der Rettung von einem Tode, den man nicht glaubt, weiter bedarf.“

Diese Gedanken über die innere Bewegung unseres Verhältnisses zum Tode, über den Glaubenscharakter des Triumphs müssen uns leiten bei der Frage nach dem Endgerichte, die nunmehr vor uns steht. Hat die Erwartung eines Endgerichtes Grund?

Die Rechtfertigung ist Entscheidung. Sie ist entscheidendes Gericht und entscheidende Überwindung des Gerichtes. Hat das Verhältnis des Menschen zu Gott damit nicht Endgültigkeit gewonnen? Das Johannesevangelium hat die endgültige Bedeutung der Entscheidung und Scheidung, die in der Stellungnahme der Menschen zu Jesus fortgehend durch die Geschichte hin sich vollziehen, immer wieder betont: der an Christus Glaubende ist dem Gerichte entnommen; wer ihm gegenüber sich selbst behauptet, über den ist eben damit das Gericht ergangen, er stirbt in seinen Sünden.¹⁾ Anscheinend könnte ein „Endgericht“ nur die Bedeutung haben, die geschichtlich vollzogene Scheidung zu offenbaren und sich auswirken zu lassen. Indessen schon damit würde es gegenüber der innergeschichtlichen Krisis etwas Neues sein. Denn die Enthüllung des Geschehenen als einer Entscheidung gegen den lebendigen Gott bringt den Menschen nun erst zum Bewußtsein, daß sie unter Gottes Verwerfung stehen und den Tod gewählt haben. Wohl hat sich innergeschichtlich das Gericht an ihnen vollzogen, aber die Bedeutung ihrer Wahl als Widerstand gegen Gott und als Weg zum Tode braucht ihnen während des ganzen Lebens nicht aufzugehen. So fordert die Würde des Gerichtes Gottes einen transzendenten Moment völliger Enthüllung dessen, was Leben und was Tod ist. Mag ein Menschenleben längst im Tode sein, seit es dem Heiligen auswich — das Wesen des Todes tritt erst dann klar heraus, wenn die irdischen Scheinlebensigkeiten dahin gefallen sind und der Mensch vor Gott allein steht, dem er sich gewiegt hat.²⁾

¹⁾ Joh. 3, 17 ff. 36; 5, 24; 8, 24.

²⁾ Die eine Grundentscheidung tritt in vielen bestimmten Entscheidungen an uns heran. Während unseres Lebens bleibt uns der Entscheidungscharakter einer Stunde oft verhüllt. Unsere Erkenntnis des Willens Gottes, des Rufes der Stunde leidet mit an der Enge unseres Wesens und der Trägheit unseres Herzens. Oft wird noch auf Erden nachträglich das gute Gewissen gegenüber bestimmten Stunden durch schmerzliche spätere Erkenntnis zerstört. Aber wie oft bleiben verschlafene und versäumte Stunden, nicht erfüllte Berufungen und unerkannte

Nun kann sich freilich gegen diese Sätze ein Sturm der Bedenken erheben. Denn sie scheinen eine klare und kühle Theorie über das Schicksal der „anderen“, vielleicht gar der „Ungläubigen“ im Sinne oberflächlichen pietistischen Sprachgebrauchs, bilden zu wollen. Aber nichts liegt uns ferner als das. In kurzem wird das völlig klar werden. Wir reden nur als Menschen, die selber vor der Entscheidung standen und immer wieder stehen und die Pflicht haben, von hier aus und nur für sich und ihresgleichen Gottes Gericht durchzudenken.

Gerade im Blicke auf uns müssen wir dann dem vorigen Gedanken einen noch ernstern hinzufügen. Wir sprechen von einem künftigen Gerichte nicht nur, weil es einer Enthüllung der geschehenen Entscheidung und Scheidung bedarf. Sondern gerade der an Christus Glaubende sieht dem Gerichte auch als der letzten Entscheidung entgegen.¹⁾ Unser Glaube ist freilich Gewißheit des Heils. Aber die Gewißheit des Heils bleibt eben Glaube. Glauben heißt aber: mitten im währenden Zornesgerichte es in gottgeschenktem Dennoch wagen auf das Wunder des Vergebungswortes; aus der Möglichkeit, nein: aus der Wirklichkeit endgültiger Verstößung fliehen dürfen zu Gottes ewiger Barmherzigkeit. Die Wandlung des Verwerfungsgerichts in das Berufungsgericht erfährt der Glaube als das täglich neue Wunder. Auch die Christenbuße, der wir nie entwachsen und die nicht nur einzelnes, sondern uns ganz und gar meint, ist und bleibt zunächst „Zornesbuße“. Der Glaube hat also das Gericht nie hinter sich, sondern immer wieder unter sich.²⁾ Die Gerichtsgewißheit in ihrem vollen Ernste ist ihm wesentlich und wird fortgehend in ihm aufgehoben. Daher kann unser Christenstand den Ausblick auf eine immer wieder noch vor uns liegende Entscheidung nicht entbehren,

Verantwortungen uns verborgen, für immer. Müssen nicht die versäumten oder in Trägheit unbewußt vollzogenen Entscheidungen einmal ans Licht treten? Der Gedanke, daß von Gottes Willen an mich etwas für immer übersehen bleiben sollte, ist unerträglich.

¹⁾ Daß Koepp a. a. O. S. 39 mit dem Gerichte über die Glaubenden nichts anzufangen weiß, ist die schwächste Stelle seiner Arbeit. Auch R. Seeberg II, 590 weiß vom Gerichte der Erwählten nur, daß es die „Besiegelung der ewigen Gemeinschaft mit Gott“ ist. 595: „Innewerden des definitiven Urteils Gottes.“

²⁾ Vergl. W. Lütgert, Die Furcht Gottes. 1905. (Theol. Studien für M. Kähler.)

wenn nicht Tiefe und Ernst der Heilsgewißheit leiden soll. Die Gewißheit, daß die Entscheidung geschah, ist gesund nur dann, wenn sie den stets gegenwärtigen Gedanken, daß die Entscheidung noch aussteht, in sich aufhebt.¹⁾

Von diesem Verständnis des rechtfertigenden Glaubens aus ergibt sich unsere Antwort auf die Frage nach dem Ausgange der Menschheit. Drei verschiedene Zukunftsbilder trägt die dogmatische Überlieferung uns zu: den dualistischen Ausgang in Himmel und Hölle, die Vernichtung der Heillosen, die Wiederbringung aller. Wohin weist uns die bisher gewonnene Erkenntnis?

Welcher der drei Lehren wir uns zuwenden und ob es sich überhaupt um eine Wahl zwischen ihnen handeln darf, das können wir erst dann entscheiden, wenn über den Weg, hier begründete Gedanken zu bilden, Klarheit gewonnen ist. Da kann nun kein Zweifel sein, daß hier wie überall in unserem theologischen Denken der an Christus hangende Glaube die in ihm beschlossene Erkenntnis folgerichtig zu entfalten hat. Das bedeutet zunächst negativ: die große Frage wird nicht biblizistisch entschieden. Es ist bezeichnend, daß jede der drei genannten Lehren Gedanken der heiligen Schrift für sich anführen kann, wenn auch in verschiedenem Maße, und daß jede eben darum andere Schriftausagen umdeuten oder zurückstellen muß. Positiv aber besagt jener Grundsatz: wir müssen den einen Gehalt des Glaubens, die Erfahrung der Rechtfertigung im Gerichte, auch in unserem Endbilde wiederfinden und zur Geltung bringen. Das Endbild muß die Züge der Rechtfertigung tragen.

Wer sein Gottesverhältnis durch die Rechtfertigung bestimmt weiß, bekennt sich zu einem Doppelten. Erstlich: Gott stellt uns als verantwortlich, als vor ihm schuldig dar; unser Leben steht unter dem Zeichen der Entscheidung, der freien Hingabe — und Gott handelt mit

¹⁾ Es ist sehr bezeichnend, daß bei Paulus die Heilsgewißheit die Form von Röm. 5, 9 (wir werden gerettet werden durch ihn vom — künftigen — Zorngericht) und 1. Thess. 1, 10 annehmen kann. — Vergl. im übrigen meinen Aufsatz „Theologie des Glaubens“ Zschr. f. d. Th. II, S. 301 ff.

uns nach unserer Entscheidung. Auch seiner im Evangelium der Vergebung uns begegnenden Liebe stehen wir mit der Freiheit zum Nein gegenüber. Zweitens: Gott ist es, der uns, auch unter dem Vorzeichen unserer eigenen Verantwortung, in seiner Hand hält. Er ist das Subjekt der Entscheidung, nicht wir. Er allein schenkt den Glauben. Er ist mächtig, unsern Troß zu wandeln in Gehorsam. Er ließ uns unseren Weg gehen, um zu seiner Zeit uns herumzuholen — *ubi et quando visum est Deo*. So einen sich in der Gotteserfahrung, die wir Rechtfertigung heißen, stärkstes Erlebnis der zur Entscheidung berufenen Verantwortlichkeit und tiefster Eindruck der Liebesallmacht Gottes, die unaufhaltsam, durch alles hindurch, an uns zum Ziele kommt. Man sieht leicht, wie hierin die Grundantinomie unseres Gottesverhältnisses, daß wir von Gott als Personen gesetzt und doch zu jeder Zeit Werk seiner alles wirkenden schöpferischen Liebe sind, erscheint. Zugleich wird klar, daß Gottes Zornesgericht über uns jedesmal in ein anderes Licht tritt und die Frage nach dem Ausgange der Menschheit jeweils eine andere Antwort finden muß, wie im einzelnen unten zu zeigen ist. In dieser Spannung steht unser Leben vor Gott. Wohlgemerkt: es ist die Spannung meines Lebens. Die Frage nach dem Menschheitsausgange läßt sich von der eigenen Zukunftsfrage nicht trennen, wie hernach noch heller einleuchten wird. Das heißt dann aber: die Ausgangsfrage kann ihre Lösung nicht in ruhender objektiver Betrachtung, sondern nur im „existentiellen Denken“ des höchst Beteiligten, Gefährdeten, Erschütterten finden. Es ist nun das gemeinsame Kennzeichen der drei oben genannten Lehren, daß sie eine in erster Linie nicht mich, den Fragenden, sondern die anderen, die „Menschheit“ betreffende Antwort geben und nicht die Unlösbarkeit der persönlichen von der Menschheits-Heilsfrage zur Geltung bringen. Was wird dann, wenn diese Unlösbarkeit erkannt ist, aus den drei Theorien?

Soviel ist zunächst klar: in die Irre geht jede Antwort auf die Ausgangsfrage, die aus der Antinomie unseres Rechtfertigungsverhältnisses zu Gott nach der einen oder anderen Seite heraustritt. Man kann entweder den Entscheidungscharakter unseres Lebens preisgeben; das geschieht im Evolutionismus, dem etwa der panentheistische Gottesgedanke Schleiermachers, der streng ethischen Be-

stimmtheit bar, entspricht. Oder, bei Wahrung des Entscheidungscharakters kann seine lebendige Spannung zu der Gewißheit um Gottes Liebesallmacht verletzt und in Verteilung der Pole auf zwei Gruppen der Menschheit falsch objektiviert werden. Das ist die Gefahr der dogmatischen Theorie vom doppelten Ausgange. Wir gehen auf diese beiden Theorien nacheinander ein. Dabei wird an seinem Orte auch der Gedanke endgültiger Vernichtung, der die Schwierigkeiten der beiden anderen Lehren vermeiden will, beurteilt werden.

Die Entwicklungslehre als Theorie der Menschheitszukunft bekommt ihre Gestalt durch den Gegensatz zu der kirchlichen Lehre, die eine alle umfassende Menschheitscheidung erwartet. Scheidung setzt Entscheidung voraus. Das dualistische Bild des Endes ist also nur dann möglich, wenn der Gehalt des Menschenlebens als eine durchfahrende Entscheidung verstanden werden kann. Aber hier setzt die Kritik und der schwere Einwand ein: wird das Menschenleben nicht völlig verkehrt gezeichnet, wenn man es in das Schema eines einzigen Entweder-Oder einspannt und irgendwie als Ausdruck einer alles beherrschenden Entscheidung verstehen will?¹⁾ Es macht hier keinen Unterschied, ob wir an die übergeschichtlich schon vollzogene Entscheidung, von der die Erbsündenlehre redet, denken oder an jene geschichtliche, die Krisis unseres innergeschichtlichen Lebens dann, wenn es vor Gottes klare Frage in Christus gestellt ist; beide: die Entscheidung wider Gott und die für Gott unterliegen um der behaupteten absoluten Bedeutung willen jenem Bedenken. Ferner: ob Entscheidung vor Christus oder allgemeiner gedacht — der behauptete Entscheidungscharakter als solcher scheint die Wirklichkeit des Lebens zu entstellen. Besteht das Leben nicht aus einer Fülle einzelner Entscheidungen? Dann löst sich offenbar jenes starre Entweder-Oder, mit dem die Scheidung innerhalb der Menschheit vollzogen werden soll, in eine unendliche Mannigfaltigkeit auf.²⁾

¹⁾ Ob es möglich ist, das Endgericht als Auswirkung einer Christus gegenüber vollzogenen Entscheidung zu begreifen, wo doch die Überzahl aller Menschen nie vor Christus gestanden und die Möglichkeit einer Entscheidung für ihn nie gehabt hat, dazu vgl. oben S. 43 f.

²⁾ Vgl. D. Fr. Strauß a. a. O. S. 676 f. über die Unmöglichkeit, eine Scheidelinie zu ziehen, da die Gebiete ineinanderfließen.

Wohl enthält jeder Moment sittlichen Handelns ein Entweder-Oder, aber das Leben besteht aus verkehrten und richtigen Entscheidungen, aus Trägheit und Einsatz, aus Versäumen und Erfüllen, aus Rückschritten und Fortschritten. So wird die Anwendung der einen großen Alternative auf ein ganzes Menschenleben unmöglich. Wir sehen vielmehr, im einzelnen Leben und im Vergleich der Menschen miteinander, gleitende Übergänge, eine lange Stufenleiter. Daher scheint die evolutionistische Auffassung des menschlichen Lebens und der Erlösung sich viel mehr zu empfehlen: das Leben nicht eine ein für allemal bestimmende Entscheidung, sondern eine in vielen Entscheidungen sich vollziehende Entwicklung; daher auch das Ende des großen Menschseitswerdens nicht ein klarer Gegensatz und die Möglichkeit einer Scheidung, sondern die Emporläuterung aller, so verschieden hoch sie im Diesseits auf der einen Bahn gelangt sind, jenseits des Todes bis zur sittlichen Vollendung. Solche Gedanken einer stetigen Entwicklung sind seit Lessing¹⁾ von der deutschen idealistischen Philosophie immer wieder an die Stelle des kirchlichen Dogmas vom doppelten Menschseitsausgange gesetzt. Innerhalb der Theologie pflegte Tröltzsch das evolutionistische Erbe. Er empfahl statt des überlieferten kirchlichen Zukunftsmythos Dantes *Divina comedia* als „das große eschatologische Lehrbuch der Christenheit bis heute“.²⁾ Auch die Anthroposophie und spiritistische Kreise leben in ähnlichen Ideen. Die Seelenwanderung gewinnt als Mittel der

¹⁾ Diltzen, *Das Erlebnis und die Dichtung*?. S. 166. Man spürt, daß D. in dem Ersatze des kirchlichen Dualismus von gut und böse, Himmel und Hölle durch den Gedanken einer stetigen Entwicklung einen wichtigen Fortschritt über die Reformation hinaus sieht.

²⁾ RGG. II, Sp. 629 ff. Tr. sieht die notwendige Fortbildung der Eschatologie bei Leibniz, Lessing, Goethe, wohl auch Kant und Schiller begonnen, in dem Gedanken „einer kontinuierlichen, ins Jenseits hinüberreichenden Entwicklung bis zum Vollendungsziel.“ Dieser Gedanke habe die herrlichste Darstellung schon unter der Hülle des kirchlichen Mythos selbst erhalten in Dantes großer Menschseitsdichtung. Denn diese „macht die Anschauung der drei Jenseitsreiche zu einem Mittel des Aufstieges und der Entwicklung der Seele, die in der Erkenntnis der selbstzerstörenden Wirkung des Bösen, der beseligenden Schmerzen der Reinigung, der steigenden Gottesnähe der Gereinigten und der Vereinigung aller Seligen in der Gottesliebe die Entwicklung und Bestimmung der Seele überhaupt beschreibt.“

Emporläuterung Sinn. Je religiöser das alles gedacht wird, desto deutlicher grüßt als Abschluß die Vollendung aller, die Apokatastasis.

Man kann sich dem Reize dieser Gedanken nicht verschließen: eine Menschheit, die von Gott emporgeführt, fortgehend erlöst und gereinigt wird, die selber, sich empor kämpfend, auf Gottes Arbeit an ihr eingeht — das alles als streng organische Entwicklung gedacht so daß die Menschen in jener Welt so anfangen, wie sie hier auf-, gehört haben, und daß Gott nun an ihnen weiterarbeitet, unter großen Schmerzen, von Stufe zu Stufe, bis zur völligen Einigung mit seinem Willen, bis zur Verklärung! — Wir werden hernach, bei der Behandlung des Geschichtsgerichtes, noch zu fragen haben, ob der Entwicklungsgedanke unter und neben dem der Entscheidung ein Recht in der evangelischen Dogmatik hat. An unserer Stelle aber kann die Frage nur lauten, ob der Entwicklungsgedanke den der Entscheidung und Scheidung ersetzen darf.

Die Antwort ist dann nicht schwer. Jene Auffassung der Menschheitsgeschichte und -zukunft setzt nämlich durchaus das evolutionistische Verständnis der Sünde voraus: das Böse das Noch-nicht des Guten, die Hemmung und Erschwerung des Aufstiegs.¹⁾ Damit tritt die Theorie aber in schroffen Widerspruch zu dem Urteil des lebendigen Gewissens, das sich von der vollen Strenge des Schuldbewußtseins nichts abmarkten läßt. Hier ist gegen Tröltchs oberflächlichen Sündenbegriff das reformatorische Verständnis der Sünde als echtere Wiedergabe der vom Gewissen erfaßten Wirklichkeit geltend zu machen. Bei objektiver psychologisch-soziologischer Betrachtung des Einzellebens und der Menschheit im ganzen wird man gewiß weder die Entscheidung je entdecken noch die Scheidelinie zwischen dem schlechtweg Guten und dem Bösen ziehen können; alles ist Mischung, Übergang. Aber mit solcher Betrachtung kommt man nirgends weiter als bis zu dem Außenbilde der Geschichte. Ihr Innenbild erschließt sich nur dem „existentiellen Denken“ des von Gott aufgerufenen Ge-

¹⁾ Vgl. außer Schleiermacher (s. auch „Über die Lehre von der Erwählung“, 1819) Tröltch a. a. O. „... Da das Böse oft nichts anderes ist als eine aus Lage, Anlage und Schicksal folgende Erschwerung, da es durchaus gleitende Übergänge seiner Intensität und Bewußtheit aufweist, da eine wirkliche, völlig bewußte und gewollte Totalentscheidung gegen das Gute schwer zu konstatieren ist...“

wissens. Das Gewissen aber dringt vor Gottes Angesicht viel tiefer als bis zu der Abwertung einzelner guter und böser Entscheidungen. Es nimmt schmerzlich an allen unseren Handlungen und Tugenden das Merkmal eines im Grunde, auf weiten Umwegen, sogar mit Hilfe des sittlichen Idealismus doch sich selbst suchenden und bejahenden Wesens wahr. Diese tiefste Bestimmtheit, die alle unsere Taten beflekt, erleben wir nicht nur bei uns selber, als wären wir darin Ausnahmen von einer in vielen Gliedern besseren Menschheit, sondern wir sehen sie jenseits und vor aller individuellen Besonderung begründet in dem, was uns mit allen als Menschenwesen gemein ist. Dennoch vermögen wir sie zuletzt nicht als schicksalhafte Gebundenheit zu entschuldigen, sondern beurteilen sie als einen wirklichen Willen, der, so gewiß er unser aller unentrinnbares Wesen darstellt, eben doch unser und jedes einzelnen Wille ist. Sucht man für diese paradoxe Wirklichkeit einen Ausdruck, so kann man nur von einer übergeschichtlich - gegenwärtigen, individuell - überindividuellen Entscheidung reden, die ebenso schon vollzogen ist, wie sie in jedem einzelnen und in jedem Lebensmomente allgegenwärtig sich erst vollzieht. Aber wie immer man über solche Formel urteilen möge — jedenfalls wird dem vor Gott wach gewordenen Gewissen das eigene Leben in der Fülle seiner Akte, die Menschheit mit allen ihren Unterschieden und Abständen zu einer Einheit, der Einheit eines tiefsten, an Gott sich vergehenden Willens, damit auch zu der Einheit einer Todeswürdigkeit. Alle so wichtigen Abstufungen und Entwicklungen werden demgegenüber gänzlich belanglos oder gewinnen jedenfalls erst innerhalb dieser Gleichheit unter anderen Gesichtspunkten ein Recht. Dann aber kann weiterhin der Moment, in dem Gottes Zürnen und Vergeben um die restlose Wahrhaftigkeit, die Hingabe an seine verzehrende Huld wirbt, nur als Augenblick einer alles beherrschenden Entscheidung verstanden werden: er rettet aus dem auf allem Menschenwesen liegenden Tode oder er läßt und verhärtet darin.

Die christliche Eschatologie kann daher den Gedanken eines doppelten Ausganges der Menschheitsgeschichte nicht entbehren, um der Gewissenserfahrung an Christus willen. Das Entweder-Oder, vor das ich mich durch ihn gestellt sehe, der unbedingte Gegensatz von Gut und Böse, in dem ich mich entscheiden soll, kann kein Spiel

sein. Im Gedanken des doppelten Ausganges, der endgültigen Scheidung sichert die christliche Theologie ein Unaufgebbares: den Sinn unseres Lebens als Entscheidung im Verhältnis zu dem heiligen Herrn, die Ewigkeitsschwere dieser Entscheidung. Der Entwicklungs- und Läuterungsgedanke darf nicht an die Stelle des Entscheidungsgedankens treten, sondern ihm nur eingeordnet und unter Voraussetzung desselben verwandt werden.

Indessen die Absage an den Evolutionismus und die Apokatastasislehre als Theorie des Ausganges bedeutet keine vorbehaltlose Zusage an die gegensätzliche dogmatische Theorie der endgültigen Menschheitscheidung in ihrer überlieferten Form. Das Wahrheitsmoment jener bisher behandelten Lehre liegt in ihrem Hinweise auf offenkundige Schwierigkeiten der dualistischen Theorie. Es gilt für uns also, die Wahrheit des kirchlichen Dogmas aus ihrer unzulänglichen Gestalt zu entbinden.

Die Lehre vom doppelten Ausgange als Theorie ist geeignet, die oben aufgezeigte Spannung des Rechtfertigungsglaubens zu verlegen. Im Christenleben wird die Unheilsgewißheit nicht verdrängt, sondern immer wieder aufgehoben in der Heilsgewißheit; der schwere Ernst der Verantwortung und Entscheidung im fröhlichen Glauben an den, der Wollen und Vollbringen wirkt; die gegenwärtige Wirklichkeit der Verstoßung in dem Wunder der Berufung. Es geht nicht an, diese sich fordernden Pole jedes Glaubenslebens voneinander zu reißen und auf zwei Gruppen von Menschen zu verteilen. Für sich selber glaubt man, aber andere denkt man endgültig wider Gott entschieden. Für sich selber tröstet man sich dessen, daß Gott unser wider ihn entschiedenes Leben dennoch in seiner Hand hielt und Glauben schenkte; im Leben der andern betonte man nur die menschliche Schuld der Entscheidung. Für sich selber hat man eine Heilsgewißheit, die, des Sinnes der doppelten Prädestination vergessend,¹⁾ alle Unheilsgewißheit hinter sich ließ; in der Erwartung der Hölle denkt man anderer mit einer Unheilsgewißheit, die von dem Heilsgewißheit wagenden Glauben für sie ganz gelöst ist. Für sich selber wagt man das Zornesgericht nur als Durchgang, als „fremdes Werk“

¹⁾ Vgl. SystTh. II, S. 320.

Gottes zu glauben, aber für andere setzt man die Möglichkeit selbstzwecklichen, letzten Zornes. Das ist die ernste Gefahr des dualistischen Gedankens, wenn er in Verbindung mit der Predigt der Heilsgewißheit auftritt.

Diesen Bedenken vom Standorte des Rechtfertigungsglaubens aus entsprechen die großen Schwierigkeiten, in die der Ausblick auf endgültige Scheidung der Menschheit führt. Am wenigsten Sorge bereiten die ethisch-psychologischen Erwägungen, die Schleiermacher gegen die Vorstellung einer ewigen Verdammnis ins Feld geführt hat: eine absolute Unseligkeit sei psychologisch undenkbar und weise, wenn sie in ethischen Qualen bestehen solle, als Anfang einer Besserung über sich selbst hinaus; aber auch eine ewige Seligkeit werde unmöglich, denn das Mitgefühl mit den Verdammten trübe sie notwendig.¹⁾ Gegen ersteres ist zu sagen, daß nicht an Gewissensqual, sondern an die furchtbare Erkenntnis, verspielt und das Leben zerstört zu haben, zu denken ist (gewiß ist auch sie mit einer „Reue“ verbunden zu denken, aber nicht mit sittlicher, sondern sozusagen intellektueller),²⁾ gegen das zweite, daß die Erlösten ganz mit Gottes Willen eins und eben darin selig sind. Aber damit wird dann die Frage weitergeführt an ihren richtigen Ort: zum Gottesgedanken. Darf Gottes Herrschaft am Ende als eine begrenzte gedacht werden? Auch in seinem verwerfenden Zorne behauptet Gott allerdings seine heilige Autorität. Aber diese Durchsetzung bleibt unvollkommen, weil die qualvolle Einsicht der Gescheiterten in ihre falsche Rechnung nicht wie die sittliche Reue Hingabe an Gottes Willen und Bejahung des Heiligen in seinem Wesen bedeutet. Gott kommt also nicht überall zu seiner vollen Anerkennung. Man darf diesen Knoten nicht wie die dritte in Frage kommende Theorie durch den Gedanken einer Vernichtung des Bösen

¹⁾ Der christliche Glaube, § 163, Anhang. Vgl. schon Lessing und weiterhin D. Fr. Strauß a. a. O. S. 675 f. — Es ist für Schleiermacher bezeichnend, daß ihm die Schwierigkeit eine psychologische, nicht eine theologische, am Gottesgedanken entstehende ist.

²⁾ „Jene vollendete Blindheit, die weiß, was sie entbehrt.“ G. Heinzelmann, Das ewige Leben, 1917, S. 23. Man kann auch sagen: der Wille, der in allem nur sich selbst gesucht hat, ist nun mit sich selber allein, in furchtbarer Öde, unfähig zur Liebe Gottes. Vgl. auch die mächtigen Gedanken Bezzeles, bei Rupprecht S. 242 ff.

durchhauen wollen.¹⁾ Von der schon berührten,²⁾ im Wesen eines von Gott eingegangenen Verhältnisses liegenden Unmöglichkeit abgesehen bliebe der Anstoß der gleiche wie vorher: es ist nicht die volle, Gottes würdige Herrschaft erreicht, wenn er einen widerstrebenden Willen vernichtet. Der ganze Ernst des Problems wird uns erst klar, wenn wir zugleich bedenken, daß Gottes Herrschaft eine solche in persönlichen Geistern sein will, also nur durch Freiheit zustande kommen kann, also die Möglichkeit endgültigen Widerstandes gerade fordern muß. Gott will als Liebe herrschen. Die Liebe wirbt um des andern freie Hingabe. Und doch: wie kann die Liebe das endgültige Widerstreben und Scheitern der Geliebten ertragen, ohne zu leiden? Soll am Ende der Geschichte das Leiden der suchenden, werbenden, verschmähten Gottesliebe, das mit Gottes geschichtlichem Handeln notwendig gegeben ist, soll das Paradoxon der Offenbarung (S. 40) noch nicht aufgehoben werden, in Ewigkeit nicht?³⁾

Die Schwierigkeit, von der die Theorie endgültiger Scheidung gedrückt ist, die Unmöglichkeit der entgegenstehenden evolutionistischen und der Vernichtungstheorie rufen uns von der Theoriebildung über den Ausgang überhaupt zurück zum „existentiellen Denken“ des aus Furcht aufsteigenden Glaubens. Eine theoretische Lösung ist unmöglich, weil unser Leben mit Gott, von dem allein aus wir Gedanken über den Ausgang bilden können, unter doppeltem gegensätzlichem Vorzeichen steht, solange wir auf Erden wallen: unter den Zeichen eigener verantwortlicher Entscheidung und der glaubenwirkenden, selber alles entscheidenden Mächtigkeit Gottes. Von jenem aus müssen wir, immer

¹⁾ So 3. B. R. Rothe, Ethik, § 596, und, in aller Zurückhaltung angesichts des schweren Problems, Th. Häring und Fr. Traub, aber auch C. Stange, der an die Vernichtung im Tode denkt. Am bekanntesten geworden ist die Schrift S. Kellers, Die Auferstehung des Fleisches, 1923.

²⁾ Oben S. 29. Für das biblische Material vgl. Seine, Das Leben nach dem Tode, 2. Aufl., S. 42 ff. Dogmatisch scheint es mir dabei bleiben zu müssen, daß der schwere Ernst des Gerichtes Gottes durch die Vernichtungslehre abgeschwächt wird. Vgl. M. Kähler, § 540.

³⁾ So erst ist die Frage in ihrer Wucht deutlich geworden. Wie ärmlich nehmen sich demgegenüber die Ausstellungen von D. Fr. Strauß am eschatologischen Dogma in ihrem scholastischen und dadurch zuletzt doch oberflächlichen Kritizismus aus!

zwischen Leben und Tod stehend, mit der Möglichkeit endgültigen Widerstrebens wider Gott, also mit dem doppelten Ausgange rechnen, mit dem eigenen Verlorengehen — denn sind wir, von uns aus, im Glauben für Gott entschieden? Unter dem anderen Zeichen wagen wir die zuversichtliche Hoffnung, nicht unseres Heils allein, sondern einer endlichen Wiederbringung aller — denn wenn Gottes Erwählen den Glauben wirkt, wie sollte die Demut uns nicht gewiß machen, daß Gott jedes anderen sich ebenso annehmen wird wie unser! Verantwortungsbewußtsein und Erwählungsbewußtsein erzeugen je ein anderes Zukunftsbild. Dasselbe anders gewendet: was könnten wir, an den Ernst der geforderten Entscheidung denkend, von uns und aller Menschheit anderes bekennen als daß wir im Tode sind, aus dem es einen menschenmöglichen Ausgang nicht gibt? Und was könnten wir, der Liebesmacht Gottes gewiß, für uns und alle Menschheit anderes zu glauben wagen, als daß jener Tod nicht das Ende, sondern Werkzeug und Durchgang der eifernden Liebe ist? So denken, das heißt die Wahrheit im Satze von der doppelten Prädestination vertreten, nicht als Theorie göttlichen Doppeldekretes, sondern als Ausdruck der inneren Spannung des Rechtfertigungsglaubens.¹⁾ Dann gibt es aber nicht hier Erwählte und dort Verworfenene, sondern weil wir uns wie alle im Gerichte der Verwerfung Gottes wissen, dürfen wir für alle wie für uns an das Wunder seiner Erwählung glauben.

Da wir aus dieser Spannung nicht heraustreten, kann weder die Lehre vom doppelten Ausgange noch die von der Apokatastasis die Bedeutung einer theoretischen Erkenntnis der Zukunft haben und ist jede Erkenntnis theoretischer Art in unserer Frage überhaupt unmöglich.²⁾ Der Glaube an die Allmacht der Gnade hebt den Entscheidungscharakter unseres Lebens niemals auf. Das heißt aber: Die Apokatastasislehre, wenn sie den Anspruch macht, erschöpfende Beschreibung des Endes zu sein, ist und bleibt Vorwiz. Wir können

¹⁾ Vgl. auch Otto Ritschl, Dogmengeschichte des Protestantismus III, 1926, S. 15.

²⁾ Vgl. auch die Erwägungen Kants über das „unitarische“ und „dualistische“ System. Das Ende aller Dinge, 1794 (S. W. Hrsg. v. Hartenstein, VI, S. 357 ff.). Außerdem Koepp a. a. O. S. 31.

und dürfen im Gedanken der Apokatastasis nicht ausruhen.¹⁾ Das Schwert der Möglichkeit des Verlorengehens hängt über unserem Leben und gibt unserer Entscheidung den erschütternden Ernst, Furcht und Zittern. Aber auch aus dieser Möglichkeit, die immer vor uns liegen bleibt, machen wir keine Theorie. Ich weiß: ich, der ich vor die Entscheidung gestellt bin, kann verloren gehen. Also gibt es eine ewige Verdammnis.²⁾ Und ich erinnere in der Seelsorge und in der werbenden Predigt die, an welche eben dadurch die Entscheidung herantritt, an jene tieferste Möglichkeit. Das eben heißt: jemandem den Ernst der Entscheidung klarmachen. So gehört der Gedanke ewigen Verlorengehens in die Selbstbesinnung des Gewissens und in die Arbeit an anderen, also in das praktische Ringen um die Vollendung und die Herrschaft Gottes. Er ist ein Ausdruck des noch währenden Kampfes, der für mich und die anderen noch offenen und immer wieder zu überwindenden Möglichkeit. Dagegen wird er nie zur Theorie über andere. Sofern wir anderer nach der Analogie des eigenen Gewissens gedenken und vor allem sofern wir mit dem Entscheidung fordernden Worte Gottes vor sie treten, erbeben wir auch ihretwegen wie unsertwegen in Furcht und Zittern um der Entscheidung und der Möglichkeit willen — daher alle echte Predigt mit Furcht geschieht.³⁾ Und doch, sofern sie unserer für Gott werbenden Arbeit und Liebe entzogen oder in Stumpfheit und Ablehnung unzugänglich sind, befehlen wir sie wie die ganze Menschheit samt uns der alle zurechtbringenden Führung Gottes. Wie wir bei uns selbst immer wieder aus dem Druck der furchtbaren Möglichkeit zu dem Gott fliehen, der uns Glauben gibt und damit die Möglichkeit abtut, so flüchten wir, was die Menschheit anlangt, von dem schweren Ernste der Entscheidungsfrage, die der Sinn unserer Arbeit an den Brüdern ist,

¹⁾ Vgl. K. Heim, Leitfaden der Dogmatik II³, S. 88. Hirsch, SystTh. I, S. 222 f. — Es geht auch nicht an, die Hölle nur als Werkzeug in Gottes Hand, durch das er zuletzt auch die Verstocktesten gewinnt, zu lehren. Auch hier ist man vor der Zeit aus der unendlichen Spannung geflohen.

²⁾ Vgl. hierzu die von E. Geismar, SystTh. I, S. 260, A. 2 u. 3 mitgeteilten Kierkegaard-Stellen; z. B.: „für mich bleibt die Sache beständig die: die andern alle, die werden schon selig, das ist sicher genug — nur mit mir mag es seine Mißlichkeit haben.“

³⁾ Dieser Gedanke wird tief begründet von A. Schlatter, Ethik, 1914, S. 242 f.

immer wieder zu der Gewißheit der gnädigen Macht, die alle heimführt. Wir müssen jedes Menschen mit beiden Gedanken gedenken.¹⁾ Damit ist ihre gänzlich untheoretische Art erwiesen. Sie sind die Atemzüge unseres Christenstandes, in Unruhe und Ruhe, als Zittern in der Spannung der Entscheidung und als Friede in der hoffenden Vorwegnahme des völligen Sieges Gottes. Daß wir beide Gedanken, den des doppelten Ausganges und den der Apokatastasis, bilden müssen, bedeutet einen weiteren Ausdruck der im zweiten Kapitel behandelten Polarität aller Eschatologie: wir dürfen auf dem Boden der Ewigkeit stehen, jenseits des Kampfes und der noch offenen Entscheidung der Geschichte, als wäre sie schon vollzogen, und haben unsere Stelle doch zugleich mitten in der Geschichte mit der Sorge und Furcht um die noch offene Möglichkeit, mit dem heißen, noch unentschiedenen Ringen um Gottes Herrschaft.

Allen Versuchen aber, an die Stelle dieser mächtigen Bewegung der Gedanken, wie sie den Bedingungen unseres Christenstandes ent-

¹⁾ Fr. Traub (ZThK. 1925, S. 112 A.) erklärt es, mit Beziehung auf meinen Aufsatz „Theologie des Glaubens“ (ZThK. 1924, S. 322), für unmöglich, die Apokatastasis und den doppelten Ausgang zugleich zu vertreten. „Ich glaube nicht, daß eine solche Bejahung des logischen Widerspruchs möglich ist.“ „Der eine (Gedanke) sagt: alle werden selig; der andere: ein Teil geht verloren. Diese beiden Gedanken können nicht gleich wahr sein. Entweder das eine oder das andere.“ „Der Glaube ist doch schließlich trotz aller Spannungen seines Inhalts eine einheitliche Größe, und das muß auch in der Dogmatik zum Ausdruck kommen. Bei Althaus scheint mir eine Verwechslung von Glaube und Theologie im Spiele zu sein.“ In der Tat, ich kann in der Theologie nicht über die Schranken unseres Christenstandes hinauspringen. Unser Blick auf das Ende wird nun einmal durch das Doppelte bestimmt: daß wir uns und alle noch fortwährend in die Entscheidung gestellt wissen, und daß wir in und über aller Entscheidung an Gottes allmächtige Gnade glauben. Wir dürfen glauben, mit Furcht und Zittern. Dieser Glaube wagt den Ausblick der Apokatastasis, und so ist es gewiß zuletzt ein Gedanke, in dem wir enden. Aber daß dieses Endbild nur dem, der mit Furcht, des Entscheidungs- und Gerichtsernstes bewußt, wandelt, zu denken verstattet ist, drückt die Dogmatik aus, indem sie beide Endbilder zusammenstellt. Gewiß kann nur das eine wahr sein. Aber die Entscheidung, welches das wahre ist, steht für unser Denken aus, bis die Ewigkeit hereinbricht, und nur in actu des aus der Furcht fliehenden und sie doch in sich mittragenden Glaubens ist das Entweder-Oder immer wieder entschieden. — Mir scheint, daß Traub die Eigenart des Glaubensdenkens nicht zur Geltung bringt.

spricht, ein zur Ruhe erstarrtes Bild des Endes, ob nun als doppelten Ausgang oder als Wiederbringung aller zu setzen, halten wir Jesu zur Tat der Entscheidung rufende Antwort auf die Frage nach dem Menschheitsausgange entgegen: „Herr, sind es wenige, die gerettet werden?“ — „Ringet ihr danach, einzugehen durch die enge Pforte!“¹⁾ Hier ist alle Eschatologie zur Bescheidung gemahnt. Nicht nur Grund und Maß, sondern auch Ziel und Bestimmung ihrer Gedanken liegen in der Wirklichkeit des Christenstandes als einer ständigen Lebensbewegung. Die Gedanken des Glaubens haben ihre Stelle in einem Lebensakte, als sein Ausdruck und Sinn. Sie tragen die Spur des Lebens und seiner ständigen Spannung in ihrem gegenseitigen Verhältnis des paradoxen Widerstreits.

2. Das Geschichtsgericht.

Unser Handeln ist nicht nur unmittelbar zu Gott, sondern es steht zugleich in unzerreißbaren Zusammenhängen. Nichts bleibt allein. Alles wirkt Geschichte, Segen oder Unsegn. Die Tat hat ein von unserem Willen unabhängiges Dasein und eigene Zeugungskraft bekommen. Wir unterscheiden dabei die Wirkung unserer Tat nach außen und nach innen, d. h. in der Welt der Personen und Aufgaben und in der eigenen Seele.

a. Das Gesetz des Fluches entspricht dem Gesetze des Segens. Darin besteht der Segen, den Gottes Güte auf unser Werk legt, daß wir bauen, Leben erhalten und mehren, Frucht schaffen dürfen. Und darin erscheint der Fluch, mit dem Gottes Heiligkeit unsere Taten und Veräumnisse straft: daß unser Tun Leben hemmt und zerstört, daß es die von Gott gewollte Wirklichkeit nicht werden läßt. Unsere Selbstsucht mehrt den furchtbaren Kampf ums Dasein und das Elend der Menschheit. Die Trägheit, die den Dienst weigerte, zeugt als harter Tatbestand ungehobener Not des Bruders wider mich. Auf

¹⁾ Luk. 13, 23. Vgl. auch Luk. 18, 8^b und Schlatter 3. d. St.: „Jesus sagt nicht: er werde auf Erden den Glauben nicht mehr finden, sondern läßt die Frage ohne Antwort, damit sie das Gewissen der Seinen bewege; denn sie sind es, durch die dieser Frage die Antwort gegeben werden muß.“

der Untreue ruht der Fluch des Scheinerfolges, der sich als furchtbare Ertraglosigkeit enthüllt. Die Lüge und Heuchelei des Verkehrs der Menschen zerstört Vertrauen und Gemeinschaft; Neid und Mißgunst machen das Leben nebeneinander zur Qual. Vollends: unser Tun und Unterlassen läßt nicht nur in dem äußeren, sondern auch in dem inneren Leben der anderen seine Spur zurück. Wie das Gute weiterwirkt als heimliche Erziehung zum Guten, als Beschämung, Auf-rüttelung oder Halt, so zeugt das Böse, wenn es zur Tat wird, weiter nach dem Geseße des „Ärgernisses“, als Vorbild und Reiz zur Reaktion, — weit jenseits unseres Blickfeldes, auf unzähligen Wegen, die unserem Eingreifen und Hindern entzogen sind.¹⁾ Wir stehen alle an einer Front, und jedes Weichen wirkt an der ganzen Front weiter, als Gefährdung, als Sinken des Kampfesmuten, als heimlich sich einstehlender Zweifel an der Unbedingtheit göttlichen Willens.

Auch hier gilt allerdings, daß Gottes Gericht nicht durchweg einfach an den Tatsachen abzulesen ist, sondern oft erst dem Zwiegespräche des Gewissens mit der Geschichte sich erschließt. Nicht nur die Bosheit, sondern auch das Irren tut dem Nächsten Schaden. Nicht nur Lieblosigkeit, sondern auch das geringe Maß unserer Kraft läßt die Not des Bruders ungehoben. Nicht erst die wilde Gier, sondern schon das Kampfgesetz der Geschichte stellt uns widereinander und schafft den harten Kampf. Ebenso: kein Erfolg und kein Mißerfolg ist eindeutig. Das Ausbleiben des Arbeitsertrages muß nicht notwendig Gericht, es kann Aufruf zur Geduld und höchste Prüfung der erziehenden Gnade sein. Hier überall darf das lebendige Gewissen im fragenden Ringen mit dem Lebensschicksal das Gericht und das Schicksal, den Zorn Gottes und das bloße Geheimnis seiner Führung zu unterscheiden wagen — mit allem Vorbehalte göttlicher Berichtigung, aber mit grundsätzlichem Rechte. Auch von dem Einfluß unseres Handelns auf die anderen gilt das alles. Nicht nur unser

¹⁾ Vgl. zu diesem Gegenstande A. Ritschl, R. u. D. III, § 41. Ritschl hat dem „Geseß der Sünde“ im Einzelleben und in der Gesellschaft, also der Psychologie und Soziologie der Sünde, ernste Aufmerksamkeit geschenkt. Es ist, wie mir scheint, sein Verdienst, „die seit Chemnitz aus der Theologie verschwundene Lehre vom *ανάδραλον*“ (a. a. O. S. 332) wieder stark betont zu haben. Doch vgl. auch Kählers Wissenschaft der christlichen Lehre, § 323 u. ö.

Ungehorsam gegen Gott, sondern auch unser Gehorsam kann „Ärgernis“ geben und andere zum Bösen anfechten. Und wiederum läßt der wunderbare Gott auch solches Wirken, das nur den Schein des Echten trägt und doch innerlich eitel ist, oft genug als Macht des Segens Leben zeugen. Nur das Gewissen vermag aus den Tatsachen die verborgene Sprache des geschichtlichen Gerichtes herauszuhören — und auch das nicht ein für allemal, sondern in immer neuem Fragen und Tasten. Aber diese Verborgenheit des geschichtlichen Gerichtes ändert nicht das Geringste an seiner Wirklichkeit.

Darin besteht der Ernst dieses Richtens Gottes, daß es auch durch die Vergebung nicht aufgehoben wird. Den Zusammenhang der Geschichte setzt Gottes Vergeben nicht außer Kraft. Gerade der Christ, der „Frieden mit Gott“ hat, erlebt und ahnt das Fortwirken eigenen Vergehens und Versäumens mit brennendem Schmerze und erkennt darin das Gericht des Heiligen über die Sünde. Mitten in der Gewißheit, von Gott angenommen zu sein, quält ihn der Gedanke an die versäumte Stunde, an die nie wiederkehrende Gelegenheit eines bestimmten Dienstes. In der unaufhebbaren, Geschichte wirkenden Tatsächlichkeit seines Werkes erfährt er den über ihm bleibenden Zorn Gottes (1. Kor. 15, 9).

Und doch zeigt das Evangelium auch über diesem Gerichte den Reichtum der göttlichen Gnade. Das Evangelium verkündet Gottes Vergeben nicht nur als Begründung der Gemeinschaft mitten im Fortwähren der Zornesgesetze, sondern auch als die Macht umfassender Wandlung menschlichen Zerstörens in göttliches Bauen. Wie die Sünde jedes Einzelnen, so tritt auch ihr Fortwirken und der gesetzliche Zusammenhang alles Sündigens unter das höhere Gesetz der Rechtfertigung: Gott hat alles beschlossen unter die Sünde, um dem Glauben sein Erbarmen zu zeigen (Gal. 3, 22; Röm. 11, 32). Er hat in meinem Leben das Böse, die Verneinung der Gemeinschaft mit ihm, nicht nur überwunden, sondern zum Mittel der Gemeinschaft mit sich gewandelt — so wird er auch das Leid, ja das „Ärgernis“, das ich in das Menschheitsleben trage, zum Segen wenden. Nicht nur trotz, sondern durch unser Böses schafft er Gutes.¹⁾ Das Reich Gottes

¹⁾ Die Sünde Israels muß das Kreuz, an dem der Sohn Gottes vollendet wird, aufrichten. Die Schuld des Kaiphas und Pilatus hilft die Heilsgeschichte wirken.

schließt das „Reich der Sünde“ in sich ein. Das ist die Gegenwirkung seiner Gnade, die das Wirken unserer Sünde in der Geschichte aufhebt.

Indessen — daß es nicht vergessen werde! — darum wissen wir im Glauben, nicht aus Erfahrung. Zwar dürfen wir jenes „Ihr gedachtet es böse zu machen, Gott aber gedachte es gut zu machen“ immer wieder einmal mit Händen greifen. Aber daneben bleibt das dunkle Rätsel satanischen Verführens und Zerstörens durch unser Böses — und wir sehen kein verklärendes Licht, keine göttliche Wandlung. Noch mehr: die Glaubensgewißheit um die Übermacht der Gnade über das im Zusammenhange der Sünde wirkende Zornesgesetz läßt den Ernst und Schmerz unserer Verantwortung für das Zerstören der Gotteswelt nicht hinter sich, sondern nur immer wieder unter sich. Hier ebensowenig wie anderswo hebt der Blick auf Gottes Liebesallmacht die Verantwortung des Menschen auf — die Antinomie unserer Gottesbeziehung bleibt gewahrt. Daher ist der Christ keineswegs los von dem schmerzvollen Leiden unter dem Zornesgesetze des Geschichtszusammenhanges, in den seine Sünde eintritt. Im Gegenteil: er ist gewiß, daß er auch in dieser Hinsicht dem vollen Gerichte erst entgegengeht.

Wir warten auch hier auf das Endgericht, weil die irdische Erfahrung des göttlichen Richtens unvollständig ist. Die Wirkungen unseres Tuns und Versäumens, insbesondere im „Reiche der Sünde“, bleiben uns jetzt allermeist verborgen. Nur selten und nur bruchstückweise nehmen wir das Walten der Zusammenhänge, in die jede Tat eintritt, wahr. Auch hier aber weist die Unvollständigkeit über sich hinaus. Wenn anders die Zusammenhänge, in denen mein Werk Geschichte wirkt, von Gottes Heiligkeit gesetzt wurden, sind sie bestimmt, einmal ganz überschaut zu werden. Gewiß werden auch die geheimen und weiten Wirkungen des Segens, die von einem Wort, einer Tat, einem Leben ausgingen, ans Licht treten. Daher bedeutet die Enthüllung auch Freude. Aber was für einen brennenden Schmerz muß die Erkenntnis der versäumten Gelegenheiten des Dienstes, die Einsicht in die furchtbaren Fernwirkungen eigener Untreue und des Sich-Gehen-Lassens entzünden! Ganz offenen Auges in der Welt seiner Wirkungen stehen müssen — das ist hartes Gericht Gottes.¹⁾ Un-

¹⁾ Steiners Gedanke, daß der Mensch nach dem Tode sein ganzes Leben rückwärts noch einmal durchleben müsse, kann als Veranschaulichung dienen.

erbittlich enthüllt sich die Unechtheit eines Lebenswerkes, die Nichtigkeit eines großen und gerühmten Erfolges. Von dem bitteren Ernste dieses Endgerichtes redet Paulus 1. Kor. 3, 12—15: „Das Feuer wird prüfen, wie eines jeden Werk beschaffen ist Wenn jemandes Werk verbrennen wird, wird er bestraft werden; er selbst aber wird gerettet werden, freilich so wie einer, der durchs Feuer gegangen ist (ὥς διὰ πυρός).“ Wir wissen nicht, wie Gott den Schmerz dieser Stunde des Endgerichtes je von uns nehmen und uns in seine Seligkeit führen kann. Die Aufhebung des Schmerzes in der Anbetung seiner auch durch alles sündhafte Zerstören und Versagen hindurch sich verherrlichenden Liebesmacht können wir nur im Glauben von ferne ahnen, aber nicht ausdenken. Wir sind hiermit auf die schwere „Grenz“-Frage von Zeit und Ewigkeit, nach dem Übergange von jener zu dieser, gestoßen. Das letzte Kapitel wird sie noch einmal berühren.

An unserer Stelle soll nur noch gefragt werden, ob die Vollendung des Gerichtes über unsere Werke mit den bisherigen Sätzen ausreichend beschrieben ist. Fordert nicht Gottes Gerechtigkeit eine wirkliche Sühne? Und ist die Sühne nicht notwendig ein Wiedergutmachen, statt des bloßen Schmerzes der Erkenntnis, von dem wir sprachen? Hier scheint das Wahrheitsmoment im Gedanken des Karma, der Seelenwanderung, des Segefeuers zu liegen.¹⁾ Aber der Gedanke einer Sühne durch „Wiedergutmachen“ hält ernster Kritik nicht stand. Man fordert im Namen der Gerechtigkeit Gottes, der Unverbrüchlichkeit der sittlichen Weltordnung eine „Vergeltung“. Als könnte ein Versäumtes oder Geschehenes je durch einen Gegenwert „vergolten“, „wieder gut gemacht“ werden!! Das ist ein Ungedanke, ob man nun an die Unmittelbarkeit unserer Akte zu Gott oder an ihre geschichtswirkende Macht denkt. Zuerst: Der Augenblick ist einmalig und unwiederholbar. Jeder Augenblick gehört Gott, jede neue Tat, jede nur denkbare Hingabe wird ihm im voraus geschuldet — wie könnte sie vergangene Schuld wieder gut machen? Sodann: Die geschichte-

¹⁾ R. Steiner, Die Geheimwissenschaft im Umriss. 7. Aufl. 1921, S. 102 spricht vom „Gesetz des Schicksals“. Der Mensch macht in dem neuen Leben einen Schmerz, den er in dem alten jemandem zufügte, wieder gut. „So wirkt also das vorgängige Leben bestimmend auf das neue.“

wirkende Macht einer Tat kann durch nichts aufgehoben werden. Keine Sühne macht meinen Einbruch in fremdes Leben ungeschehen; er ist Geschichte geworden. Die Welt ist nach der Tat mit unerbittlichem Ernste eine andere als vor ihr. Der Gedanke sühnender Vergeltung zwingt daher weiter zur Idee der ewigen Wiederkehr des Geschehens: nur wenn das frühere Leben genau mit den gleichen Bedingungen noch einmal wiederkehrte, hätte es Sinn, von Aufhebung der alten durch eine neue Tat zu reden. Aber der Gedanke der Wiederkehr hebt in diesem Zusammenhange ja sich selber auf. Denn die Rede vom „Wiedergutmachen“ durch eine „Tat“ setzt heimlich den Glauben an die Wandlung der Welt durch die Tat voraus, durchbricht also die strenge Wiederkehr.¹⁾ Der gleichen Zwiespältigkeit ist die Theorie der Sühne überhaupt verfallen. Sie will Gottes Heiligkeit sichern und macht sie doch zum Spott, indem sie das Gerichtessein und die Unwiderruflichkeit der Geschichte aufhebt. Die Lehre vom Karma nimmt nur scheinbar die Tat und ihre Geschichte bildende Macht ernst, in Wirklichkeit gibt sie, durch den Aufruf zum Wiedergutmachen, die Würde und Schwere der Tat preis.

Gewiß sollen wir in unserem Verhältnis zueinander und zur Geschichte „wiedergutmachen“, soviel wir können. Echte Reue verlangt nach der wiederherstellenden Tat. Die Sühne der Tat hat auch im evangelischen Christentum ihre Stelle.²⁾ Das Versäumte sollen wir einholen, das Verweigerte erstatten, das Zerstörte aufzubauen suchen. Aber wer könnte sich verbergen, daß hier überall von Wiedergutmachen im strengen Sinne nicht zu reden ist? In wessen Macht stände es, vergeudete Jahre je zu sühnen? Sie stehen vor Gott und wirken in der Geschichte weiter mit unauslöschbarer Tatsächlichkeit. Alles „Sühnen“ kann nur den Sinn haben, Demonstration unserer Schuld zu sein, Ausdruck des bußfertigen Willens, Hinweis auf das,

¹⁾ An diesem Widerspruch zerbricht auch Nießsches Lehre von der Wiederkehr. Nießsche will eine Ethik auf sie gründen. Damit bekennt er sich in dem gleichen Atemzuge, in dem er die Geschichte durch die naturalistische Theorie der „Wiederkehr“ verneint, zur Geschichte.

²⁾ Schlatter, Dogma 1. Aufl. S. 290 und Anm. 154 (= 2. Aufl. 268 und Anm. 142) wendet sich mit Recht gegen die protestantische Entwertung der Satisfaktion. „Die Echtheit und Vollständigkeit unseres gegen die Sünde gerichteten Willens entsteht durch die Tat.“

was geschehen müßte und doch von uns aus niemals geschehen kann. Noch mehr: jede von uns versuchte Wiedergutmachung weist über sich hinaus auf das Wiedergutmachen Gottes, von dem wir vorhin sprachen; will ein demütiges Zeugnis sein für sein Vermögen, aus unserem Bösen lauter Segen werden zu lassen. Niemand kann eine Sünde wider die Gemeinschaft mit dem Bruder durch Sühnen aufheben oder vergelten. Aber die vom Schmerze der Buße neuerweckte und hinfort immer durchdrungene Treue läßt beide Menschen ahnen, wie Gott auch durch ihre Sünde widereinander ihre Gemeinschaft wunderbar segnen will.

Gott allein ist es, der wiedergutmacht, besser (da dieses Wort nur an Wiederherstellung denken läßt und der Macht göttlichen Schaffens nicht gerecht wird): der aus dem Bösen Gutes kommen läßt. Uns aber läßt er so büßen, daß er uns zur wachen, schmerzenden Erkenntnis des Geschehenen führt. Ein vollkommeneres „Büßen“ als dieses Leiden gibt es nicht. Aus ihm wird neue Liebe und unaufhaltbarer Drang zur Tat geboren. Aber weder das Leiden noch die neue Tat darf im Sinne der moralistischen Vergeltungsidee als „Abbüßen“ eines Schuldmaßes aufgefaßt werden. Das wäre eine schlimme Entstellung. Allen alten und neuen Vergeltungsgedanken gegenüber behält die tiefe Auseinandersetzung der Apologie (De conf. et satisf., bes. § 51 ff.) mit der Satisfaktionslehre unvergängliche Bedeutung. *Verius contritio poena est quam satisfactio*. Dabei kommt die *contritio* natürlich nicht als die evangelische Form der *satisfactio* in Betracht (dann dürfte der Katholizismus, der sühnende Tat fordert, mit Recht sich des größeren sittlichen Ernstes rühmen!), sondern sie bedeutet gerade den Verzicht auf jede menschliche *satisfactio* und das demütige Bekenntnis zu Gottes überschwenglichem „Genugtun“ — ein Bekenntnis, das, wie oben gezeigt, immer seinen Ausdruck in Taten eigenen Wiedergutmachens sucht. So ist die evangelische Lehre über die Sühne von der katholischen und anthroposophischen dadurch unterschieden, daß ihr tiefstes Wort der Glaube an Gottes schöpferisches „Genugtun“ ist. Den Anwälten der menschlichen Sühne verschwindet der lebendige Gott in seiner Heiligkeit und seiner herrlichen Gnade hinter dem Götzenbild eines Vergeltungsgesetzes. Der Mensch sieht nie wirklich vor dem Schöpfergeheimnis der Liebe Gottes,

sondern vor einer durchschaubaren und in ihren Forderungen zu befriedigenden Weltordnung. Der Gegensatz in der Gerichtslehre führt also tief in den Gottesgedanken zurück. Evangelisches Denken bewährt seine theozentrische Art gerade dadurch, daß es bekennt, keine Sühne ausdenken zu können. Mit diesem Verzicht, das schwere Rätsel der Schuld befriedigend zu lösen, zeugen wir wirklich von Gott, der größer ist als unser Herz, verharren ernsthaft im Glauben, warten auf die Enthüllung des Geheimnisses seiner Heiligkeit und Liebe. Wer da weiß, was Gott heißt und was Glauben bedeutet, muß jede Karma- und Sühnethorie als Sünde wider das erste Gebot abweisen.¹⁾

b. Die Tat wirkt Geschichte auch insofern, als sie die Seele des Handelnden selber prägt. Wir werden durch das, was wir tun. Die Tat wirkt zurück auf den Täter und hilft ihn gestalten, nicht nur sein Schicksal, sondern ihn als Person. Nicht nur die Welt ist nach der Tat eine andere als vorher, sondern auch wir selber sind unwiderruflich andere. Das ist der Ernst und die Schwere der Tat. Auch dieses Gesetz gilt vom Guten wie vom Bösen, als Gesetz des

¹⁾ Fr. Rittelmeyer (Die Christengemeinschaft II S. 234) meint: „Gewiß, wer nichts von Christus weiß, der mag das Schicksalsgesetz, daß der Mensch für alle seine üblen Taten dem heiligen Ausgleich nicht entgehen kann, nur als ein ‚ewiges, ehernes Gesetz‘ erleben. Wer in Christus ist, wird geradezu darum bitten, daß ihm vergönnt werde, wieder gut zu machen, was er verfehlte. Er wird es als größte Gnade empfinden, daß er es darf. Er wird in Christus nichts mehr von Strafe darin sehen, sondern sein eigenes freies Christustun.“ Über das Verlangen, wieder gut zu machen, urteilen wir wie Rittelmeyer. Aber daß wir, um der Heiligkeit Gottes willen, der der Geschichte Einmaligkeit gab, nicht können, was wir möchten, daß unser Weltbild sich darum nicht harmonisch durch den Gedanken an „heiligen Ausgleich“ schließen kann, sondern in einer schmerzlich=ungelösten Frage offen bleibt, deren Lösung der Glaube von Gott sich selber vorbehalten weiß, dafür hat R. kein Verständnis. Man fragt sich immer wieder: wo bleibt der lebendige Gott in dieser — „Anthroposophie“? Die ständige Rede von „Christus“ kann den wesentlichen Atheismus dieser Lebensanschauung nicht verbergen. — Vergl. die treffliche Kritik bei A. F. Stolzenburg, Anthroposophie und Christentum, 1925, S. 107 f. Dort heißt es über die christliche Erfahrung der Wirklichkeit von Sünde und Schuld und ihrer Durchbrechung durch das Gesetz einer anderen Welt: „Jedes unbedingte Aufhebenwollen dieser Antinomie, jedes Wegdisputieren der Tragik kann dieser Erfahrung nur als ein von jener Wirklichkeit von vornherein zum Fiasko verurteilter Intellektualismus erscheinen.“

Segens wie des Unsegens. Die Psychologie hat hier theologischen Ernst: sie enthüllt uns die Ordnung göttlicher Heiligkeit. Aus den wiederholten Akten (Wollungen und Taten) wird ein Hang, durch Gesetze der Folgerichtigkeit, der Gewöhnung und Steigerung wird ein Menschenleben festgelegt und ein Charakter geprägt. Die Hingabe an das Böse bannt durch das Gesetz der Abstumpfung in steigende Knechtschaft, zerrüttet fortschreitend unser persönliches Leben.

So ist jeder von uns in sich selber der Ertrag seiner Akte und Unterlassungen in Gedanken, Worten und Werken. Alles Kleinste und Innerste, Einzelne und Einmalige, was wir tun und lassen, was wir an Gedanken, Wollungen und Leidenschaften dulden, wirkt unweigerlich zu diesem Ertrage mit. Wir können uns von unserer inneren Vergangenheit nie ganz lösen. Wir sind nicht einmal Herr über unser Bewußtsein: schon dadurch, daß wir nicht vergessen können, sondern das längst Vergangene in besonderen Stunden wieder vor uns auftaucht, sind wir gebunden an unsere Geschichte. Aber selbst wenn wir für lange hinaus vergessen, wirkt das Verdrängte in unserer Seele weiter, als Hemmung oder Hemmungslosigkeit, als Macht innerster Unfreudigkeit, tiefster Skepsis, die unser ganzes Wesen lähmt. Unser Vergangenes ist in unserer Gegenwart lebendig.¹⁾ Man kann das Brandmal im Gewissen wohl für Zeit aus dem Bewußtsein verdrängen, aber nicht in seiner geheimen Wirkung aufhalten. Die Psychoanalyse oder die Individual-Psychologie werden hier noch tief verborgene unheimliche Gesetze seelischer Fortwirkung aufdecken. Wir werden ganz neu lernen, uns zu fürchten vor Gottes Zorn. Was aber vom Einzelnen gilt, hat seine Entsprechung im Leben der Gemeinschaften, z. B. einer Kirche oder eines Volkes. Eine Entscheidung wider das Gewissen zerbricht in dem Volke ein Tieftes für lange hinaus, vielleicht für immer. Im Leben der Kirchen und Völker wie der Einzelnen waltet jenes strenge, heilige und furchtbare Gesetz, daß die Entscheidung nicht zu jeder Stunde aufs neue freisteht, daß die große „Stunde“ für lange hinaus auch das innere Leben bindet und festlegt. Davon zeugten die Propheten, wenn sie verkündeten: Gott ist nicht zu jeder Stunde zu finden; das schärfste Jesus ein im Gleich-

¹⁾ Vgl. auch R. Hermann, Allg. ev. luther. Kirchenzeitung 1920, Sp. 956f.

nis vom Feigenbaum („noch dies Jahr!“) und in dem Worte von der unwiderruflich verschlossenen Tür; das meinte Luther in der erschütternden Bildrede von Gottes Wort als dem Platzregen, der nicht wieder hinkommt, da er einmal gewesen ist.

In alledem erscheint das eine Gesetz der göttlichen Heiligkeit, daß wir durch unsere Akte werden und daß wir unser Sein nicht trennen können von unserem Gewordensein, sondern das sein müssen, was wir geworden sind. Wie brennt uns oft das Verlangen, die festlegende und niederziehende Kette unserer Vergangenheit abwerfen zu können! Wir möchten auf einem jungfräulichen Boden säen, mit einem neuen, seiner Geschichte entledigten Ich zu leben anfangen dürfen. Aber Gottes Heiligkeit erscheint in der Unvertauschbarkeit des Ich.

Auch von dieser Weise des Gerichtes ist freilich, wie von dem Gerichte der Außenwirkungen unseres Tuns im vorigen Abschnitte, zu sagen, daß es nicht einfach an dem Tatbestande unseres Gewordenseins abzulesen ist, sondern nur von dem Gewissen als Gericht unterschieden wird. Wir sind ja nicht allein von unseren Akten, sondern auch von unserem Schicksal gestaltet. Menschen verkümmern und verkommen nicht nur durch eigene Schuld, sondern auch — es ist wohl das dunkelste Rätsel der Geschichte — durch Geburt und Lebensbedingungen, Umwelt und Berufswerk. Wir werden also oft genug von der individuellen Schuld weitergewiesen mindestens zur Gesamtschuld, der Väter und der Brüder, vielfach darüber hinaus auf die Todesgesetze der Kultur, die Rätsel der göttlichen Führung. Es ist unmöglich, das Dunkel der Geschichte überall durch moralische Deutung aufzuhellen. Trotz dieses Vorbehaltes, der uns vor allem bei der Beurteilung anderer Zurückhaltung gebietet, bleibt die Wirklichkeit des Gerichtes im persönlichen Werden unbestreitbar.

Gottes Vergeben hebt diesen Zornesbann nicht mit einem Male auf. Der neue Mensch ist nicht an Stelle des alten, sondern in der Erkenntnis des alten und im Ja zu Gottes Todesurteil über ihn da. Auch als die Bekehrten sind wir von dem alten Ich und seiner Geschichte nicht los. Wir sind im Glauben, um Christi willen, grundsätzlich frei von ihm; das bedeutet aber nicht: empirisch los. Der Bruch in unserem Leben ist jeden Tag aktuell und liegt nur so

hinter uns, daß er zugleich immer wieder vor uns liegt. Gerade der Christ leidet am bittersten unter dem Zornesgesetze, sein zu müssen, was er geworden ist. Das ist die Paradoxie der Vergebung, daß sie unsere Geschichte wohl im Urteil Gottes außer Kraft setzt und doch empirisch-psychologisch-historisch nicht außer Kraft setzt.

Dennoch: auch hier kündigt das Evangelium umfassende Erlösung, „reale“ Überwindung des Zornesgerichtes an, ja läßt sie in unserer Geschichte beginnen. Die immer neu ergriffene Gewißheit der Vergebung löst, weil sie immer neues Hindurchgehen durch Gottes Gerichtsurteil ist, die heillos bannende Gewalt unseres Gewordenseins. Die Zuversicht endlichen Sieges, die die Vergebung begründet, tritt als Macht heiligen Ernstes und freudiger Tapferkeit in unseren Kampf ein. Vor allem aber: der Geschichte unserer Selbstzerstörung wirkt Gott durch eine ganz konkrete Geschichte seines richtenden Erziehens entgegen. Da erfahren wir *providentia specialissima*.¹⁾ Die gewaltige Hand zielt gerade dort auf Abbau, wo unser Leben zum Bau der Eitelkeit und Eigenwilligkeit geworden war. Das Zornesgesetz wird durchkreuzt vom Gnadengesetz des Neuwerdens. Nun gilt uns die frohe Seite des Werdegesetzes: kein verschwiegenes, zunächst erfolglos scheinendes Kämpfen, kein noch so bescheidenes Bestehen in der Versuchung ist vergeblich, alles bleibt bewahrt in dem Ertrage des neuen, vollkommenen Menschen, zu dem Gott uns führen will. Dann heißt es nicht mehr: wir müssen sein, was wir durch unsere Schuld geworden sind, sondern: wir dürfen sein, was wir durch sein gnädiges Erziehen geworden sind.

Solange wir auf Erden leben, bleibt jener Satz ebenso ernst unser Bekenntnis wie dieser. Das Werdegesetz nicht nur des neuen, sondern auch des alten Menschen vollzieht sich bis zum Ende an uns. Die Heiligung kommt nicht ans Ziel. Daher ist die Frage begreiflich: führt Gott nicht das durch den Tod abgebrochene irdische Erziehungswerk weiter jenseits des Todes? Kann er den Einzelnen so lassen, wie er hier abgeschlossen hat? Wir sehen in der Geschichte unseres Lebens, wie ernst es Gott mit der Erziehung und Läuterung durch Leiden ist. Wartet in seinem Arbeiten an uns nicht eine heilige

¹⁾ Vergl. M. Kählers Bekenntnis (Theologe und Christ. 1926, S. 258 f.).

Zieltrebigkeit? Wieviele aber, ja ernst genommen uns alle, ruft Gott ab, ehe wir ihm ganz geheiligt sind! Was wird aus denen, die, kurz vor dem Tode zum Glauben gekommen, auf dem Wege der Heiligung noch kaum einen Schritt getan haben? Ist die Heiligung durch Gott auf Erden ein organisches Entwerden und Werden, so wird man, scheint es, für die Unvollendeten jenseits des Todes ebenfalls ein Entwerden und Werden nach strengem Wachstumsgeetze zu erwarten haben, eine neue Entwicklung zur Vollkommenheit. Auf die Art dieses transzendenten Werdens kann man offenbar aus dem jetzigen schließen. Da ergibt sich noch ein Zwiefaches: ist schon auf Erden das Leiden das Hauptwerkzeug Gottes bei der neuen Schöpfung (worüber vor allem Luther gewaltig gehandelt hat¹⁾), so wird es auch jenseits des Todes durch befreiendes und schaffendes Leiden hindurchgehen. Sodann: läßt Gott in unserer irdischen Geschichte das Werden und Entwerden nur unter innerster willentlicher Beteiligung der Person geschehen, so wird sein Heiligen auch hernach ein personhaftes Wirken sein, uns also noch einmal zum Ringen, Kämpfen, Arbeiten rufen. Gott zaubert uns nicht um, er handelt auch dann nur so an uns, daß er mit uns handelt. Die bisher wuchernde Leidenschaft fällt nicht einfach von uns ab, sondern soll überwunden werden. Ungekämpfte Kämpfe, träg versäumte Übungen der Zucht müssen nachgeholt werden.

Damit haben wir den Gehalt des Segefeuergedankens entfaltet. Er beherrscht nicht nur, wie bekannt, die katholische Eschatologie,²⁾ sondern hat neuerdings auch bei evangelischen Theologen Freunde gefunden.³⁾ Sein Einfluß in unserer Zeit mag durch die

¹⁾ Vergl. etwa Erlanger Ausgabe o. l. 16, 173 ff. Weimarer Ausgabe VI, 247 f. XXX, 1; 419.

²⁾ Die neueste Begründung des Dogmas vom Purgatorium s. bei K. Adam, Das Wesen des Katholizismus, 2. Aufl. 1925, S. 115—121. Dort auch der „Schriftbeweis“. — „Ein Großteil der Christen stirbt, nur im Kern ihres Seins auf Gott, den absoluten Wert, bezogen und ihm hingegeben, an ihrer Randzone aber noch unfertig und unausgereift. Gott herrschte noch nicht, als sie starben, in allen Räumen und Winkeln ihres Wesens. So manches an ihnen war noch triebhaft und ungeordnet . . .“ usw.

³⁾ Vergl. z. B. K. A. Haje, Polemik ⁵ S. 485. Auf Möhlers Verteidigung des Segefeuers (Symbolik 6. Aufl. S. 218 f.) eingehend urteilt H.: „Die meisten Sterben-

anthroposophische Lehre¹⁾ noch verstärkt werden. Jedenfalls haben wir allen Grund zu ernster Auseinandersetzung. Die Frage ist nicht peripherisch, sondern weist noch einmal in den innersten Mittelpunkt des Evangeliums. Sie kann ihre Entscheidung finden nur, indem das schwerste Problem der Heilslehre, das Verhältnis von Rechtfertigung und Heiligung, geklärt wird. Damit rückt die Frage nach dem „Purgatorium der Gnade“ aber in einen Brennpunkt der gegenwärtigen theologischen Lage.

Die Antwort ist leicht für alle, die im Namen der Rechtfertigung die Heiligung verneinen oder doch entwerten.²⁾ Es scheint ihnen

den sind wohl zu gut für die Hölle, aber sicher zu schlecht für den Himmel“ und erklärt zu Möhlers Beschreibung des Segefeuers: „so ist unser Protestantismus mit diesem aufgeklärten und ausgelöschten Segefeuer ziemlich einverstanden“ — eine Stelle, die, begreiflich genug, von dem Katholiken Diekamp in seiner Dogmatik III² S. 407 verwendet wird. — Ferner ist an R. Seebergs Dogmatik (II, S. 588 ff., 604 f.) zu erinnern. Auch er stellt, wie Hase, eine Lücke in der reformatorischen Lehrbildung fest, da die „wirkliche Überwindung der Sünde in dem jenseitigen Leben“ nicht zur Aussage komme, und lehrt, an den „richtigen Kern“ der Idee eines Purgatoriums anknüpfend, ein Purgatorium „nicht der Satisfaktion, sondern der Gnade“, d. h. „die innere Läuterung des Menschen durch den erslösenden oder von dem bösen Willen befreienden Geist des Erlösers in der ungehemmten Gemeinschaft mit ihm“, eine „allmähliche Entsündigung“ in einem Zwischenzustande. — Ich selber habe in der 1. Auflage dieses Buches S. 122 ff. (s. auch S. 122 Anm.) das „Wahrheitsmoment, das an der Entstehung des Segefeuergedankens mitbeteiligt war“, in Ausführungen wie denen des letzten Absatzes oben zur Geltung zu bringen versucht.

¹⁾ R. Steiner, Die Geheimwissenschaft im Umriss, S. 74—87, bes. 85 ff. (Läuterung im „verzehrenden Feuer“). Wohl schon unter dem Einflusse Steiners steht eine Predigt Fr. Rittelmeyers aus dem Jahre 1915 über die Vergeltung im Jenseits (Christ und Krieg. 6. Tausend. 1917. S. 192 ff.). „Wir können unsere Sünden nicht ablegen wie ein Kleid, sondern nur überwinden von innen heraus wie eine Krankheit.“

²⁾ So z. B. Kohlbrügge (vergl. den Art. in RE.⁹) und sein Kreis. Die gegenwärtigen Kohlbrügge-Schüler begrüßen, wie begreiflich, K. Barths Rechtfertigungsgedanken in seiner „Objektivität“ als ihres Geistes. Vergl. das Organ dieses Kreises „Biblische Zeugnisse“, Monatsblatt für die Freunde des Heidelberger Katechismus. Barmen 1925, S. 161 ff.; für die Purgatoriumfrage besonders S. 175. Außerdem zur Kritik E. F. Karl Müller, Rechtfertigung und Heiligung. 1926. S. 23 ff.

unvermeidlich — und Beispiele geben dem weithin recht¹⁾ — daß das Interesse an der Heiligung, an der Entwicklung zur Vollkommenheit die Reinheit des Rechtfertigungsglaubens zerstört. Heißt es nicht, die Rechtfertigung moralistisch verfälschen, wenn man durch sie hindurch, über sie hinaus zur Heiligung kommen will? Rechtfertigung bedeutet doch „Krisis der Ethik“, nicht nur einmal, sondern ein für alle Male — eine Krisis, deren grundsätzliche Bedeutung man nicht nachträglich durch das Interesse am neuen Leben des „Gerechtfertigten“ wieder aufheben darf. Rechtfertigung besagt: Abtun der Ethik als entscheidend für die Gottesbeziehung des Menschen. Die Rechtfertigung hat daher kein ethisches Ziel der Heiligung, sondern sie, als Aufhebung der Ethik, als Berufung zum „Glauben“ wider alles ethische Gewissen, ist selber das Ziel; sie schafft nicht Heiligung, sondern sie ist Heiligung in sich selbst, gerade indem sie die Heiligungsfrage ausschaltet. Mit diesen Gedanken ist jeder Versuch, ein Purgatorium zu lehren, selbstverständlich gerichtet.

Aber solche Rechtfertigungstheologie, so gewaltig sie moralistischer Entstellung gegenüber das Paradoxon des Evangeliums zum Ausdruck bringt, wird doch eben diesem Evangelium und der Wahrheit unseres Lebens in der Gemeinschaft Gottes nicht voll gerecht. Das Verhältnis der Rechtfertigung zur Ethik ist ein dialektisches: die Rechtfertigung ist Krisis der Ethik und als solche doch zugleich Begründung von Ethik, die freilich auch ihrerseits in die Krisis, aus der sie geboren ist, wieder zurückführt.²⁾ Das erste Gebot wird im Sinne Luthers in der Krisis des „Haltens“ aller übrigen erfüllt und wirkt doch zugleich die Erfüllung ihrer aller. Das Evangelium ist des Gesetzes Ende und richtet das Gesetz doch auf. Das evangelische Christentum hat also zwei Brennpunkte und bedeutet die aus ihrer Spannung folgende Bewegung. Von hier aus gewinnt die Heiligung Ton, wenn auch einen anderen als bei denen, die nicht wissen, was Rechtfertigung ist.

¹⁾ Ich denke nicht nur an die Heiligungsbewegung, sondern auch an die Theologie, die in Kittelmeyers S. 227 A. 1 angeführter Predigt sich ausspricht: wir hören nur von Vergeltung, organischen Werdegesetzen, vom Zusammenhange der Ursache und Wirkung in die Ewigkeit hinein, aber nichts von der Vergebung und der auf ihr ruhenden Heilsgewißheit.

²⁾ Vergl. meine Schrift: Die Krisis der Ethik und das Evangelium. 1926.

So darf auch nicht verkannt werden, daß Gott in der Geschichte seiner Kinder auf das Ziel der Vollkommenheit hinarbeitet. Manches Christenleben weiß vom Fortschreiten in der Heiligung. Gewiß ist das Entscheidende dabei die Vertiefung in der Selbsterkenntnis, in der Buße, die sich willig unter Gottes in den Tod gebendes Gericht stellt. Wenn M. Kähler kurz vor seinem Tode zu bekennen wagte: „Nun ist nichts mehr in mir, das wider Gott ist,“ so hatte das schwerlich moralischen Sinn, sondern bezog sich wohl auf das völlige innere Ja zu dem Sterben, in das Gott seinen Knecht jetzt führen wollte. Aber dieses Ja ist wahrhaftig doch etwas Positives und etwas, das in einer Erziehungsgeschichte werden, errungen werden muß und kann. Außerdem beschränkt sich die Heiligung nicht darauf, unsere Buße zu vertiefen. Sie kann fortschreitendes Freiwerden von bestimmter Sünde sein. Aber sie bezieht sich keineswegs nur auf das Abtun der Sünde, sondern zielt auf das „Wachsen“ des neuen Menschen, auf die Stärkung und Bewährung des Gehorsams. Sie führt nicht nur aus dem Ungehorsam zum Gehorsam, sondern, wie bei dem Sohne Gottes (Hebr. 5, 8), von einem Gehorsam zum anderen, von dem leichten zum schweren und vollkommenen. Gott will die Seinen zu der vollen „Mannheit“ Christi (Eph. 4, 13) bringen. So verstehen wir den Sinn dessen, daß er eine Geschichte mit uns handelt.

Dennoch, so ernst wir das Interesse an der Heiligung vertreten, bis zur Lehre vom Purgatorium führt es uns nicht. Am leichtesten noch mag das Bedenken wiegen, ob man in die Ewigkeit noch ein Werden hineindenken darf. Die Vertreter des Läuterungsgedankens wollen mit dem Reden von „allmählicher Entsündigung“ schwerlich unsere Zeitform in das Jenseits tragen und sind gewiß einverstanden, wenn wir das Entwerden und Werden vor Gott in einem Augenblicke geschehend denken. „Denn hie muß man die Zeit aus dem Sinn tun und wissen, daß in jener Welt nicht Zeit noch Stund sind, sondern alles ein ewiger Augenblick“ (Luther).¹⁾ Andererseits mußten auch wir den Grenzgedanken eines „Mittelzustandes“, d. h. einer Möglichkeit der Entscheidung jenseits der irdischen Geschichte für die Übergangenen bilden oder jedenfalls erwägen.²⁾ Dürfen wir da

¹⁾ W. A. 10 III, 194, 10 ff.

²⁾ S. oben S. 43 f.

gegen die offenbar entsprechende Idee eines Purgatoriums etwas einwenden?

Ernster schon ist die Frage, ob der Tod von dieser Lehre schwer genug genommen oder in seiner Bedeutung verkannt wird. Er scheint ein für das persönliche Leben ganz gleichgültiges Ereignis zu sein. Griechisch-idealistisch sieht man sein Wesen darin, daß die Seele sich vom Leibe trennt. Aber die Seele bleibt unverändert, vom Tode im Grunde unberührt. Sie fängt jenseits des Todes mit dem Zustande an, in dem sie diesseits aufgehört hat. Das Interesse an der Identität der Person und an der sittlichen Weltordnung Gottes scheint etwas anderes nicht zuzulassen. Letztere verbietet offenbar, den Tod als eine plötzliche „magische Verwandlung“ zu denken, „durch welche mit dem Leibe mechanisch und gewaltsam die Sünde von uns abfalle —“¹⁾ wie kann dabei der Ernst und die Freiheit des Sittlichen gewahrt bleiben?! Aber könnte nicht das Durchleben des Todes selber das Purgatorium sein, das die letzte Reinigung bringt? Gewiß — so antwortet man uns — ist das bei manchen denkbar. Sie erleben den Tod in seiner ganzen Tiefe: das grenzenlose Alleinsein, die Furcht des Gerichtes wirft sie in völligem Opferwillen, in heißer Liebe Gott in die Arme — „in dieser Glut heißer Liebe stirbt alle Sünde und alle böse Neigung und erlischt alle Sündenstrafe.“²⁾ Aber sterben alle Christen einen solchen Tod? Man denke nur an die plötzlich Dahingerafften oder in Umnachtung der Seele Verlöschenden. Überhaupt:

¹⁾ Hase, a. a. O. S. 400. Möhler, a. a. O. S. 218: „Es ist aber in keiner Weise einzusehen, wie von dem sündhaften Geiste die Sünde könne abgestreift werden, wenn der Körper abgelegt wird. Nur demjenigen, der den freisittlichen Gesichtspunkt bei der Sünde nicht festhält oder manichäisch-gnostischen Verirrungen anheimgefallen ist, könnte etwas der Art annehmlich erscheinen. Oder sollen wir uns irgendein Machtwort Gottes, irgend ein gewaltsames, mechanisches Verfahren denken, durch welches die Reinigung erfolgt? Irgend eine plötzliche, magische Verwandlung setzt die protestantische Lehre bewußtlos voraus . . .“

²⁾ Adam, Wesen des Kathol. S. 118. Bei Adam tritt der katholische Vergeltungsgedanke schamhaft zurück. Die Läuterung ist, wie das Zitat zeigt, vergeistigt und personhaft gedacht, im Unterschiede von den quantitativen Vorstellungen des römischen Dogmas. Dennoch bleibt auch bei A. der Gedanke durchaus katholisch: alles liegt an der Erzeugung des vollkommenen Liebesaktes, damit man für den Eingang in den Himmel würdig sei.

wieviele durchmessen wohl ganz bewußt und gesammelt die richtenden und erlösenden Tiefen des Todes?

Der Gedankengang scheint zwingend. Wir können ihn nicht dadurch entkräften, daß wir den letzten Gedanken in Zweifel ziehen und etwa eine günstigere Meinung über das persönliche Durchleben des Sterbens bei allen Menschen zu begründen suchen. Gewiß ließe sich da viel Kluges sagen — wer weiß denn im Ernste, was auch bei, mit Menschenaugen gesehen, plötzlichem, bewußtlosem oder stumpfem Sterben zwischen Gott und der Seele vorgeht? Aber diese Frage könnte ebensogut gegen uns wie für uns sprechen. Jedenfalls ist es bedenklich, auf eine der Lage der Dinge nach überwiegend hypothetische Psychologie des Sterbens einen wichtigen theologischen Satz zu gründen. Könnte es nicht zu unserer demütigenden kreatürlichen Nichtigkeit mit hinzugehören, daß Gott, wenn und wo er will, uns im Sterben wirklich nichts erleben läßt, sondern unseren Geist in Nacht schlägt? Vollends aber: kämpfen wir mit den Gegnern um die Psychologie des Todes, dann haben wir damit ja ihren Grund-Satz, der Mensch müsse, um für den Himmel würdig zu sein, eine Läuterung von seinen Begierden und Leidenschaften bewußt und in willentlicher Anteilnahme erfahren, schon zugestanden, und es geht nur noch um das Wo?, Wann?, Wie? der Läuterung.

In Wahrheit gilt es, schon jenen Grundsatz zu bestreiten, den „freisittlichen Gesichtspunkt“, wie Möhler sich ausgedrückt hat, den Glauben, daß der Mensch nur das sein könne, wozu er sich selber, durch Gottes Gnade befähigt, gemacht hat. Auch diese Auseinandersetzung hat ihren Brennpunkt allerdings im Verständnis des Todes, aber nicht in einer Psychologie, sondern in einer Theologie des Todes. Daß die Theologie des Todes gegenüber aller Psychologie des leiblichen Sterbens selbständig ist, das ist unser Gegen-Satz. Wir bekennen uns in der Tat zu jener objektiven Bedeutung des Todes, die Möhler, Adam, aber auch R. Seeberg als „magische Verwandlung“ bezeichnen. Ganz richtig hat Möhler bemerkt, daß dieses protestantische Verständnis des Todes und seiner Erlösungsbedeutung folgerichtig mit der Lehre von Gott und seinem Verhältnis zur Sünde des Menschen gegeben ist.

Die katholische und an diesem Punkte krypto-katholische Theologie bleibt zuletzt im Moralismus stecken: die Sünde ist nichts als freie, individuelle Willensstat des Menschen; daher gibt es keinen anderen würdigen Weg zur Erlösung von der Sünde als die zwar durch die Gnade ermöglichte, aber nur in freier Selbsttätigkeit geschehende Läuterung. Die Freiheit des lebendigen Gottes verschwindet hier hinter seiner durchschaubaren „Gerechtigkeit“. Der Gottesgedanke ist moralistisch gefangen. Aber diese Lehre zerbricht an der Wirklichkeit des *servum arbitrium*, der Erbsünde.¹⁾ Erbsünde bedeutet: ich finde mich in der tiefsten Empörung gegen Gott und bin doch das, was ich bin, nicht geworden durch freie Willensakte. Ich bin es mit Willen, aber ich bin es rätselhaft-notwendig, ohne Vorgeschichte, schicksalhaft-schuldig. Ich bin „Fleisch“, „unter die Sünde verkauft“ (Röm. 7, 14). Ich bin als freie Persönlichkeit dieses Sündigseins nicht Herr, sondern gerade Knecht. Durch keine „Läuterung“ kann ich über diesen meinen Schatten springen. Wohl werde ich in der Buße von mir frei, indem ich mich in den Tod geben darf, den Gott will, aber auch in dieser Buße lebt mein Selbst, das ich mit Gott verurteile, fort, und sie ist alles andere als ein „Akt vollkommener Liebe“. Es gibt nur eine Hoffnung: die heißt nicht Entwicklung, Läuterung, sondern Trennung von dem Lebensgesetze, „Fleisch“ zu sein, ebenso schicksalhaft und jenseits meiner Macht oder auch meines bewußten Durchlebens wie die Verhaftung unter die Fleischlichkeit. Daher warten wir nicht auf ein Segesfeuer, sondern auf den Tod, der unserem natürlichen Lebenswillen, dem „Fleisch“, „gewaltsam“ ein Ende macht und uns in die Freiheit führt — durch Gottes schöpferische Gewalt und doch nicht „magisch“, denn der Tod (wir reden allein von dem Tode der Glaubenden) ist ja nur die Erfüllung des Rechtfertigungstodes, in den Gott uns, indem er den Glauben schenkte, mit Bewußtsein hineingestellt hat. Weil wir im Ja bußfertigen Glaubens gestorben sind, dürfen wir nun im leiblichen Tode sterben. Wer sich hier

¹⁾ Das hat Möhler erkannt. Er wirft der protestant. Lehre vor (S. 218), daß sie „durch die Erbsünde ein Stück aus dem Geiste herausfallen“ lasse. „Geist“ bedeutet für ihn eben die Verneinung des *servum arbitrium*, also den „freisittlichen Gesichtspunkt“, den Moralismus. In der Tat ist die Erkenntnis der Erbsünde das Ende des Moralismus.

trotz dieses Zusammenhanges an der schöpferischen Gewaltthat, die uns mit einem Schlage und ohne unsere „freie Selbstthätigkeit“ freimacht, stoßen wollte, der sei noch einmal daran erinnert, daß unsere moralische Existenz selber moralisch unableitbar ist, ebenso nach moralistischen Maßstäben „ungerecht“ und „unwürdig“ wie die Befreiung. Wir sündigen notwendig und sind doch darin schuldig — das ist ein für den Moralismus unfaßbarer und untragbarer Satz, wie sich schon daran zeigt, daß er das Ärgernis, den — moralisch genommen — Ungedanken einer „Ersünde“, die Schuld ist, auf alle Weise zu beseitigen sucht. Wir sind mit Willen sündig, obgleich vor aller unserer „freien Selbstthätigkeit“, also wahrhaftig nicht durch unseren Willen. Wir werden frei nicht durch unseren (wie sehr auch immer von der Gnade gestärkten) Willen, aber dennoch mit Willen, mit dem Willen, den Gott schenkt, und der der Anbruch und die Verheißung der Freiheit ist.

Indessen gilt das alles auch in der Anwendung auf die besonderen Begierden und Leidenschaften des Einzelnen? An sie denken die Vertreter des Purgatoriums wohl mehr als an jene Grundsünde wider Gott. Begierden und Laster haben eine Geschichte im Menschenleben, wachsen durch Nachgiebigkeit und Zuchtlosigkeit. Sie sind offenbar weithin in unsere Hand gegeben — entspricht dem nicht das sittliche Postulat allmählicher Überwindung des sündigen Hanges, durch Gottes Erziehung, in sittlicher Arbeit? Indessen auch hier läßt sich der Moralismus nicht durchführen. Vom moralischen Standorte aus gesehen sind die Lese des sittlichen Lebens überaus ungerecht verteilt. Wie verschieden sind die Bedingungen, unter denen die Einzelnen ihre sittliche Geschichte beginnen und durchführen müssen — nicht nur die äußeren, sondern auch die persönlichen Bedingungen! Neben den Belasteten, die zeitlebens an sich schwer zu tragen und mit häßlichen Zügen ihres Wesens einen oft hoffnungslosen Kampf zu führen haben, stehen die Sonntagskinder der sittlichen Welt, deren inneres Leben fast kampflose stetige Entfaltung edler, harmonischer Anlagen ist. Was der eine an sittlicher Kraft und Zucht sich in heißem Ringen erst erwerben muß, das ist dem anderen als Erbe mitgegeben, als Naturgabe geschenkt. Wir sind und müssen sein nicht nur, was wir geworden sind, sondern auch, wozu wir gesetzt sind.

Gott nimmt sich die Freiheit, uns unter völlig ungleiche Bedingungen zu stellen. Gilt hier seine, dem Moralismus unbegreifliche und ärgerliche Freiheit, sollte sie dann nicht auch für das Ende unserer sittlichen Geschichte gelten? Sollte es wirklich der Sinn einer Lebensgeschichte, einschließlich ihrer transzendenten Fortsetzung im Purgatorium, sein, daß die einzelnen Menschen in ringendem Bemühen fortschreitend entzündigt werden, bis zur Reinheit?¹⁾ Daran macht schon ein Blick auf die oben S. 224 schon erwähnten soziologischen Zusammenhänge unserer Leidenschaften und Verkehrtheiten irre. Wir erben sie, wir wachsen in Geschlechts-, Familien-, Volks-, Zeitsünden hinein. Unser sittlicher Zustand ist durch das Gesetz des Werdezusammenhanges nicht nur im Einzelleben, sondern auch im Gattungsleben bestimmt. Jeder muß sein, was er geworden ist nicht nur durch eigene Schuld, sondern auch durch Väter und Brüder. Es wäre wirklichkeitsfremde Abstraktion, nur von jenem individuellen Werdegeseze zu reden. Unsere besonderen Fehle sind wie einzelne Wellen eines breiten, tiefen und langen Stromes, der weit über das Einzelleben übergreift. Es scheint von vornherein bedenklich, die Befreiung von dieser durch Erbgang und Kollektivwillen mitbestimmten Sündigkeit auf dem ganz individualistischen Heilswege des Purgatoriums zu erhoffen, überhaupt als Sache des Einzellebens, wenngleich unter helfender Beteiligung der Gemeinschaft der Heiligen, anzusehen. Hier ist die übermenschliche, überethische, naturhafte Schwere des Verhängnisses wahrhaftig zu leicht genommen. Diesen Bann bricht weder einer noch alle miteinander in sittlichem Ringen. Wer nur eine solche Erlösung gerecht heißen wollte, der vergift, daß die moralische Welt als Welt der Vererbung, der Umwelt usw. durch und durch „ungerecht“ ist. Der Moralismus und der Individualismus, die sich in der Lehre vom Purgatorium aussprechen, zerbrechen beide an der furchtbaren „ungerechten“ Wirklichkeit des Reiches der Sünde.

Hat man sich das klar gemacht, dann wird man offen für die evangelische Gewißheit: wie Gott mir, dem Einzelnen, meine sittliche

¹⁾ Man braucht nur die Frage zu stellen, bis zu welchem Maße der Heiligkeit die Läuterung führen müsse, um der Unmöglichkeit des ganzen Gedankens inne zu werden. Vergl. auch C. Stange, Unsterblichkeit S. 143.

Lage nach der Freiheit seines Willens bereitet hat, so befreit er mich, ohne daß moralische „Läuterung“ ans Ziel gekommen wäre, durch seine Machtthat. Da meine besondere Sündigkeit durch den übergreifenden Zusammenhang der Vererbung und des Gemeinwillens selber ein metaethischer Tatbestand ist, unter den ich mich gehorsam beugen muß, so hat auch die metaethische Lösung meiner sittlichen Not nichts Befremdendes und Unwürdiges mehr: Gott erlöst uns, indem er im Tode das „Fleisch“ zerstört. Wer an dem un-moralischen Wege des Rechtfertigungspruches Anstoß nimmt und die Rechtfertigung daher ins Ethische umdeutet, der fordert auch ein Purgatorium, weil er jedes gewaltsam die „Entwicklung“ durchbrechende „Machtwort“ Gottes ablehnt. Wer aber verstanden hat, was Rechtfertigung heißt, der findet es nicht verwunderlich, wenn Gott nicht auf unsere moralische, organische Entsündigung rechnet oder gar auf unsere Würdigkeit für den Himmel wartet, sondern unsere Fesseln mit königlicher Freiheit durchbricht, wann und wie er will. So, nur so wird der Gottesgedanke der Rechtfertigungslehre gewahrt bis zum Letzten. Gott ist größer als das moralisch Würdige.

Haben wir damit nicht alles in Frage gestellt, was über Gottes Erziehen und unsere Kampfspflicht, über die organischen Werdegeseze des Gluches und Segens gesagt war? Keineswegs. Diese Geseze haben in unserem Leben ihre Geltung, so wenig sie auch, wie in den letzten Abschnitten gezeigt, unser gesamtes sittliches Sein beherrschen und erklären. Die Heiligung behält ihren Ernst: sie will hinaus auf das Ziel der Freiheit vom Bösen und darf in ihrem Ringen ein Fortschreiten sehen. Aber es gilt eben beides zusammen festzuhalten: die Bedeutung der Werdegeseze und ihre Aufhebung durch Gott; den Ernst der Heiligung und die Gewißheit, daß Gott durch keine sittliche Ordnung gehindert ist, uns schon heute mit einem Male durch den Tod freizumachen; die Freude am Fortschreiten und zugleich die Erkenntnis, daß es als menschliche Entwicklung nie ans Ziel kommt, auch nicht durch eine Verlängerung ins Jenseits, sondern daß es auf den Tod, der das „Fleisch“ zerstört, warten muß. Sittlicher Ernst und Glaube an Gottes Schöpferfreiheit gehören zusammen. Wir geben uns Gottes Erziehung in Zucht hin, weil er der Heilige ist und uns rein haben will, weil wir damit zeugen für die große

Hoffnung der Vollkommenheit — aber nicht, als ob wir aus dieser Hoffnung, die wirklich — anders als auch beim „Purgatorium der Gnade“ — Hoffnung auf Gott bleibt, ein Werdeziel machten. Wir kaufen die Zeit aus für die Heiligung und geben doch der moralistischen Wertung der uns geschenkten Zeit den Abschied, als sei ihr Sinn, daß wir ■ auf dem unerläßlichen Läuterungswege möglichst weit bringen, und als müsse sie, wenn für die Vollendung zu kurz durch Schicksal oder Schuld, ins Jenseits verlängert werden. Diese spannungsvolle Haltung entspricht genau dem Bekenntnis zur Rechtfertigung.¹⁾

Wir nehmen also Gottes offenkundige Erziehungsgeschichte mit uns ganz ernst und hüten uns doch, zu fordern, daß er mit allen so handeln müsse. Daß er Wege vielleicht auch jenseits des Todes hat, sich seine Kinder zu rufen, wird nicht bestritten. Aber daß das sittliche Interesse an der Entsündigung der Gerechtfertigten zum Postulate jenseitiger Reinigung dränge, dem widersetzen wir uns. Gott kann Menschen in der zwölften Stunde berufen, besleckt, entstellt, verkehrt, verkümmert und noch ohnmächtig zu einem neuen Leben des Dienstes — und wir sind gewiß: wenn er sie, die ganz Unvollendeten, wie den Schwächer „vorzeitig“ abrufst, schenkt er ihnen königlich mit einem Male die völlige Freiheit und die Kraft zum himmlischen Leben. Hier findet das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberge besondere Anwendung: Letzte werden Erste sein — und uns andere soll dennoch

¹⁾ Auch die Sünde ist im Lichte der Rechtfertigung zu sehen. Das heißt: die moralische Beurteilung und Reaktion wird nicht im mindesten erschüttert, aber sie ist nicht mehr die einzige und letzte. Die Rechtfertigungslehre lähmt den Ernst des sittlichen Urteils und Kampfes nicht und läßt doch ahnen, daß Gott uns unter dem schmerzlich getragenen, undurchbrechlichen Banne besonderer Sünde vielleicht festhält, um uns, wie durch einen „Pfahl im Fleisch“, inniger zu sich zu drängen. Gott hat uns gewiß dazu durch den Glauben in die Gemeinschaft mit sich geführt, um uns von unserer Sünde loszumachen. Aber vielleicht beschließt er uns auch unter unsere Sünde, damit wir immer wieder auf ihn geworfen werden in demütigem Glauben — so wäre der Zorn, mit dem er an die Sünde hingibt, ganz eingeschlossen in seinen Liebeswillen, und es gälte auch hier: Gott überwindet meine besondere Sündigkeit nicht nur, sondern er macht sie sogar zum Mittel der Gemeinschaft mit ihm. Darin erschiene seine Gottheit in ihrer ganzen Herrlichkeit.

der lange, heiße Arbeitstag des Dienstes und der Heiligung wahrhaftig nicht gereuen!

Freilich — das übersehe man nicht — wir reden von Menschen, die Gott einmal in sein rechtfertigendes Gericht geführt, in Furcht und Glauben unter sich gebeugt hat. Dieses Purgatorium ist unerlässlich. Wo Gott aber das Gericht an dem Lebensstande eines Menschen geübt und ihm sein Elend gezeigt hat, wo der Mensch seine Not sieht und alles auf den Gott setzt, der unser Unwesen töten und einen neuen Menschen lebendig machen kann, — was könnte da eine anhebende moralische Entsündigung noch Wesentliches bedeuten? Ist nicht — unter diesem Gesichtspunkte — die Stunde reif, daß der Tod komme und die Freiheit hereinbreche? Es ist allerdings wahr, daß jenes auf Erden erfahrene Gottesgericht nicht jedem, auch wenn er sein Unwesen erkennt, das Auge für alle besonderen Entstellungen seines Ich und ihren Grund in eigener Untreue ungekämpfter Kämpfe öffnet. Und sicher gehört es zu dem Ernste der Demütigung unter Gott, daß wir uns einmal ganz sehen, wie wir sind, und das Gesetz, nach dem wir sein müssen, was wir geworden sind, in seiner ganzen Strenge fühlen. Der Schmerz der Buße, in den Gott uns versetzt hat, wird einmal unseren sündigen Lebensstand nach allen seinen Seiten und Winkeln durchglühen. Wann Gott uns diese Klarheit gibt, ob im Durchleben des Todes, ob beim Eintritt in die Ewigkeit, wenn im Anblicke des neuen Menschen der abgetane alte in aller seiner Blöße und Häßlichkeit dasteht, das ist uns verborgen. Wir können nur das Daß, nicht das Wann solcher Enttödtung zu begründen wagen.

Mit der Idee des Purgatoriums gehört das Gebet für die Toten zusammen. Wir brauchen daher nicht mehr eingehend zu begründen, warum wir es ablehnen. Wir vertrauen, daß die an Christus Glaubenden durch den Tod unmittelbar zu ihm gehen und nunmehr vollendet sind, keiner Entwicklung mehr bedürftig. Was aber die auf Erden nicht vor die Entscheidung Gestellten anlangt, so ist der „Mittelzustand“ unserem Blick verhüllt. Gottes Handeln mit den Abgerufenen bleibt Geheimnis. Die Fürbitte braucht aber die Erkenntnis. Es fehlt uns der Einblick in die Bedingungen des Lebens der Abgeschiedenen, den die Liebe bedarf, um ernsthaft bitten

zu können. Wo der unmittelbare Drang zur Fürbitte uns bewegt, da soll und darf er stille werden und aufgehen in demütigem Vertrauen auf Gottes heilige Barmherzigkeit, vor deren enthülltem Geheimnis wir einst anbeten werden.¹⁾

Damit ist die Lehre vom Gericht nach allen Seiten behandelt. Es lag uns daran, Gottes Richter in allen seinen Beziehungen zu beachten und damit über eine Enge der dogmatischen Überlieferung des Protestantismus hinauszuführen. Nun, nachdem das geschehen ist, muß aber mit Nachdruck ausgesprochen werden: das „geschichtliche“ Gericht, wie wir es nach dem Gewissensgerichte entfaltet haben, empfängt seinen Sinn und das Maß seiner Bedeutung durchaus von der Rechtfertigung. Rechtfertigung heißt aber: Gott ist größer als jedes Gesetz, unter das er unser Leben stellt; seine Gottheit zeigt sich darin, daß er die Ordnung setzt, und darin, daß er sie königlich aufheben kann — an beidem will er als der Herr erkannt und geehrt sein. Verstößt man gegen diese Norm des Rechtfertigungsgedankens, dann tritt (wir zeigten es am Sühne- und Läuterungsgedanken) neben das Evangelium eine moralistische Ergänzung, die in Wahrheit den Gottesgedanken des Evangeliums bestreitet und aufhebt. Aber nicht erst die Grundwahrheit des Evangeliums, sondern schon die Wirklichkeit der Geschichte selber trotz jedem theoretischen und praktischen Versuche, das ethische Problem der Menschheit moralistisch zu lösen, und spricht ihm dadurch das Urteil.²⁾

¹⁾ Vergl. Schlatter, Dogma S. 594 f. (2. Aufl. S. 544). Außerdem „Der Friedhof unserer Väter“ 2. Aufl. S. 35 ff. Dort auch Mitteilungen über Luthers Stellung zur Frage.

²⁾ Über das Gericht als Menschheitsgericht des jüngsten Tages kann mehr, als die beiden letzten Kapitel brachten, nicht gesagt werden. Wir haben den einzelnen keinen Augenblick aus seinen Zusammenhängen gelöst. Andererseits kann, was Gericht ist, zunächst nur vom Gewissen, also vom einzelnen aus, beschrieben werden. Aber Gottes Endgericht an dem einzelnen fällt für uns mit dem jüngsten Gerichte immer zusammen. Daß wir es zugleich mit dem Tode des einzelnen zusammendenken (Luk. 23, 43), bedeutet eine Schwierigkeit nur für den, der die Zeitform in die Ewigkeit hineinträgt und daher nach der „Zwischenzeit“ zwischen Tod und jüngstem Gericht fragt.

Sünftes Kapitel.

Das ewige Leben und die neue Welt.

Wollen wir sagen, was ewiges Leben ist, so gewinnt die Unterscheidung der beiden Gestalten der Eschatologie, der agiologischen und teleologischen, noch einmal Bedeutung. Jene weist uns in die Gegenwart des Christenlebens: ewiges Leben ist das Leben aus Gott und mit Gott, wie es für den Christen in dem „Frieden Gottes“, in der Weltüberlegenheit des Glaubens und in der Liebesverbundenheit der Gemeinde durch die Christusgemeinschaft schon heute selige Wirklichkeit bedeutet. Also, um eins herauszugreifen, leben wir in der Liebe, so leben wir schon jetzt das unzerstörbare Leben der Ewigkeit; die Liebe bleibt, denn Gott ist Liebe. Sowohl die inhaltliche Erkenntnis wie überhaupt die freudige Gewißheit der Ewigkeit ist ganz davon abhängig, ob man sich durch Christus in sein Leben hineinziehen läßt. — Die teleologische Gestalt der Eschatologie geht, wenn sie das ewige Leben beschreiben will, von den schmerzlich gespürten Schranken unseres Christenstandes aus: die Schranken der Gottesgemeinschaft, Gotteserkenntnis („Gott schauen“!), des Gottesdienstes und der Gemeinschaft miteinander werden gefallen sein; eines jeden Leben, gerade in seiner Besonderheit geheiligt und entschränkt, ist verklärt in das Bild Jesu Christi. Wir haben hiermit gewiß, auch innerhalb der unserer Hoffnung gezogenen Schranken des Vorahnens, noch nicht alles gesagt, was gesagt werden kann. Aber nicht nur gegenüber spiritistischem und anthroposophischem oder auch bibliozistischem Vielwissen und Vieles-wissen-wollen, sondern auch gegenüber dem, was hernach noch ausgesprochen werden soll, stellen wir das eine, was zu wissen not tut, in strenger religiöser Beschränkung voran: ewiges Leben ist vollendete Gemeinschaft mit Gott. Nur daß man „religiös“ nie als „individualistisch“ verstehe! Keinen Augenblick kann die eigene Gemeinschaft mit dem Gott, der die

Liebe und in seiner Liebe selig und in der Anbetung seiner Gemeinde herrlich ist, gedacht werden, ohne daß die Gemeinschaft mit der vollendeten Gemeinde Gottes eingeschlossen wäre. Eine individualistisch, einsam gedachte Seligkeit wäre nicht die Seligkeit des Christen, den Gott in der Gemeinde und zur Gemeinde erlöst hat.¹⁾ Die tiefe Freude in der Erfahrung brüderlicher Gemeinschaft, im Schauen der Kirche Gottes ist nicht minder ein vorschnellendes Erleben der Ewigkeit wie der Gottesfriede und die Seligkeit in seinem Dienste und läßt wie diese das Herz springen vor unaussprechlicher Freude des Hoffens.

Indessen der Gedanke an die Seligkeit der Vollendeten führt alsbald in eine ernste Schwierigkeit der Eschatologie. Sie entsteht an dem Zusammenhange von Geschichte und Ewigkeit. Die Ewigkeit wird die Aufhebung der Geschichte sein. Aber ihr Aufheben ist zugleich ein Bewahren. Die durchlebte Geschichte wird nicht vergessen. Daran gerade gewinnt die Gemeinschaft der Vollendeten mit Gott ihre Tiefe, daß sie durch Schuld und große Trübsal hindurch begründet und vollendet, daß der Kampf und die Umwege des geschichtlichen Lebens in ihr „aufgehoben“ sind (im Doppelsinne des Wortes). Unser Schauen Gottes wird das überwältigende Erkennen jener „Tiefe des Reichtums“ göttlicher Führung sein, jenes herrlichen Willens, der trotz und in allem Wirrsal unseres Lebens, ja durch es seinen heiligen sicheren Weg gegangen und zum Ziele gekommen ist. Unser anbetendes Danken an die ewige Liebe wird seinen mächtigsten Ton in dem Preise der Gnade gewinnen, die über unsere Sünde übermächtig geworden ist: Versöhnte sind und bleiben es, die da anbeten, und das Wunder wirklicher Vergebung ist ihres ewigen Lobes tiefstes und größtes Thema.²⁾ Das wird unsere Ewigkeit so selig machen, daß Not und Schuld der Geschichte nicht aus der Erinnerung gelöscht sind, sondern gerade unvergessen die Wundergröße der Gottesliebe schauen lassen.

Und doch: kann da ganze Seligkeit herrschen, wo die Narben der Schuld immer noch fühlbar sind? Das Weh der irdischen Trüb-

¹⁾ Vgl. meine Schrift „Das Erlebnis der Kirche“. 2. Aufl. 1924. S. 13 ff.

²⁾ Das Lob der Vollendeten in der Offenbarung des Johannes (5, 8—14) ist immer auch Anbetung des Lammes.

sale, Dunkelheiten und Rätsel wird in der Erkenntnis der wunderbaren, durch sie verwirklichten Liebesgedanken Gottes völlig untergehen (Offenb. 21, 4). Aber um die Schuld steht es anders als um die Trübsal. Wohl ist an unserer Schuld Gottes Liebe über alles herrlich offenbar geworden, und so gibt der Gedanke an die Schuld unserer himmlischen Freude die Tiefe. Aber heißt das nicht zugleich, daß der Schmerz der Schuld, uns wider den Heiligen empört zu haben, nie von uns genommen wird,¹⁾ daß von der Geschichte die Seligkeit der Erlösten zwar ihre Tiefe, aber zugleich ihre Grenze empfängt? Der Doppelsinn von „aufheben“ ist offenbar keine Lösung, sondern vielmehr nur eine Beschreibung des Problems, das der Zusammenhang der Ewigkeit mit der Geschichte darstellt. Wie kann die Schuld wirklich abgetan sein, wenn sie in der Erfahrung der Gnade aufbewahrt ist? Sollte es doch ein Vergessen geben müssen? Aber wo bliebe dann die Identität der Person und die an der Beziehung auf die Geschichte entstandene Tiefe der Ewigkeit? Oder sollen wir sagen: die Seligkeit der Vollendeten liegt jenseits unseres Gegensatzes von Freude und Schmerz, wir sind ihr in beidem nahe? Auch damit wäre doch nur die Unlösbarkeit des Problems ausgedrückt und im übrigen der Ernst des Schmerzes um die Schuld in einer allgemeinen Formel schon abgeschwächt.

Tatsächlich stehen wir noch einmal vor einem Sonderfall der Grundantinomie des Gottesverhältnisses: die Gewißheit um Gottes schöpferische, uns gänzlich wirkende Allmacht und die Gewißheit unserer Verantwortung spannen sich widereinander, indem sie sich fordern. Von hier aus ergibt sich für das Verhältnis von Schuld und Gnade eine doppelte Sicht, die wir auf eine einzige nicht zurückführen können. Vom Standorte der Verantwortung und des Schuldbewußtseins aus ist die Gnade der Rechtfertigung Antwort auf die in Gottes Welt einbrechende Sünde; für die Gewißheit der göttlichen Liebesallmacht erscheinen Sünde und Rechtfertigung in einem Zusammenhang, den Gott setzte, um seine Liebe ganz zu offenbaren —

¹⁾ Vergl. Bezzel (bei Rupprecht S. 234): „Die Narben meiner Sünden verschwinden nie, auch in Ewigkeit nicht.“ „Es wird im neuen Himmel etwas von getröstetem Schmerz sich finden, von erquidtem Leid, was im alten Paradies nimmer war.“ usw.

die Rechtfertigung also nicht Antwort, sondern erstes und eigenes Ziel des Gottes, der sich als der Gebende offenbaren will. Diese Doppelheit tritt z. B. in Luthers Denken deutlich hervor: er lehnt den Weg der Werke ab nicht nur, weil alle Menschen auf ihm scheitern, sondern weil er an sich zu verwerfen ist, als Verleugnung Gottes, der im Geben allein Gott ist.¹⁾ Die Rechtfertigung ist für Luther nicht nur wiederherstellende Tat, sondern die ursprünglich und von vornherein gewollte Offenbarung der Gottheit Gottes. Sie ist nicht nur ein zweiter, sondern zugleich der erste Weg Gottes.²⁾ Das bedeutet dann aber, daß sich der Sinn unserer Geschichte mit Gott nur in den zwei Sätzen vollständig ausdrücken läßt: die Rechtfertigung ist um der Sünde willen da; und: die Sünde ist von Gott beschlossen unter die Rechtfertigung und ist insofern auf die Offenbarung der Gnade Gottes hin gesetzt. Die Sünde geht der Rechtfertigung, aber zugleich die Rechtfertigung der Sünde wesentlich voraus. Die Spannung der beiden Sätze widereinander ist offenkundig, zugleich aber ihre Zusammengehörigkeit. Denn mit der strengen Schuld verlore man auch die Offenbarung wirklicher Gnade. So erweisen sich, in dem Miteinander von Spannung und Bedingung, die beiden Sätze als echte Antinomie.

Hier ist das von uns aufgezeigte Problem im Begriffe der Seligkeit erlöster Sünder begründet. Denken wir an das Geheimnis des wunderbaren Gottes, der uns gerade durch Sünde und Gericht hin vor die Herrlichkeit seiner rechtfertigenden Gnade führte und uns eben darin sein eigen Herz so erschloß, wie keine Kindesunschuld es erfährt — dann ahnen wir: der Dank der Vollendeten wird mit der Offenbarung seiner Gnade auch das Festhalten und Verwahren in der Sünde für die Gnade einmal preisen können. Und doch will mir dieser Satz schon als zuviel, als Verletzung der Grenze erscheinen. In der Tat: der Frivolität verfielen er, wenn nicht sofort und immer der andere zur Seite stände: die Sünde ist echte Schuld, um die man niemals danken kann, um die man auch in der Seligkeit Schmerz

¹⁾ Vergl. E. A. Gal. I, 81.

²⁾ Vergl. C. Stange, Die Heilsbedeutung des Gesetzes, 1904, wo jedoch nur die eine Linie durchgezogen und das Ganze daher zu einfach wird, sowohl für Luther wie auch dogmatisch.

trägt. Der Spannung dieser beiden Sätze entspricht es, daß wir auch Gottes ewige Liebe in ihrer alles zum Ziele führenden Allmacht ganz und gar voll ungetrübter Freude und doch zugleich als in der Geschichte, um und durch sie leidend denken müssen. Nun können wir wohl ahnen, daß, hier wie vorhin, die erste Wahrheit die andere einmal gänzlich überklingen und in sich abtun wird, daß der Tag kommt, an dem auch der Schmerz um die Schuld in der Enderkenntnis „von ihm, durch ihn, zu ihm sind alle Dinge“ untergehen darf.¹⁾ Aber ausdenken können wir es nicht — und dürfen es nicht. Nicht moralistischer Trost oder das Unvermögen, von uns weg allein auf Gott zu schauen, hindert daran, sondern der Ernst des Kampfes und der täglich noch geforderten Entscheidung verbietet es. Noch ist unser Kampf nicht verschlungen in den Sieg. Könnten wir den Schmerz der Schuld als einmal abgetan, als nur zeitweilig denken, so wären wir aus der Schwere des Kampfs, aus dem Ernste des währenden Gerichts schon herausgeführt, vor der Zeit. Das gedanklich unlös-bare Problem der Seligkeit geretteter Sünder erinnert uns, daß wir noch im Streite sind und daß die Seligkeit weder fühlend noch denkend vorweggenommen, sondern nur, höher denn alle Vernunft, im Hoffen ergriffen werden kann.

Die Theologie bleibt diesseits des Vorhangs wie der Glaube selber. Das spüren wir nicht allein, wenn wir die Seligkeit, sondern überhaupt, wenn wir „ewiges Leben“ ausdenken wollen. Das ewige Leben bedeutet nicht nur einen dem natürlichen Lebensinhalte gegenüber transzendenten Inhalt, sondern zugleich eine den formellen Bedingungen des irdisch-geschichtlichen Daseins gegenüber transzendente Daseinsform. Daher stößt unser Denken auf eine Grenze, die wir das Formproblem der Ewigkeit nennen wollen. Es faßt sich zusammen in dem Begriffe des vollendeten Lebens, des erreichten Ziels. Wir können nicht wollen und handeln ohne die Vorstellung eines zu erreichenden höchsten und letzten Ziels. Das Leben drängt einem endlichen ewigen Ziele entgegen. Und doch kann das Ziel nie erreicht gedacht werden, ohne daß hinter ihm ein neues auf-

¹⁾ Vergl. E. Hirsch, *Thrift III*, S. 246 f. (= Die idealistische Philosophie und das Christentum S. 34).

stiege.¹⁾ Hier liegt nicht nur eine logische, sondern auch eine ethische Notwendigkeit vor. Sittliches Leben ist Wollen. Bedeutet dann nicht die „Vollendung“ das Aufhören persönlichen sittlichen Lebens überhaupt, weil der Wille ohne Ziel nicht leben kann?²⁾ Das ethische Denken fordert, wie W. Wundt gezeigt hat, den Gedanken eines idealen, in der Unendlichkeit liegenden, in Wirklichkeit nie erreichbaren Zweckes, also endloses Streben. Alle formale Kritik des christlichen Ewigkeitsbildes, wie Schleiermacher³⁾ und im Anschluß an ihn D. Fr. Strauß⁴⁾ sie gegeben haben, führt in immer neuen Variationen den einen Satz aus, daß Leben Werden und Wollen ist und ein Zustand der Vollendung und nicht mehr zu steigernden Seligkeit daher nicht vorgestellt werden kann, weil er kein „Leben“ wäre. Denken wir aber, um dieser Schwierigkeit zu entgehen, in die Ewigkeit doch irgendwie Fortschritt, Steigerung, Entwicklung hinein, so wendet man ein, daß wir dann als Begleitgefühl ein Bewußtsein von Unvollkommenheit annehmen und auch sonst Voraussetzungen und Bedingungen vorstellen müssen, die den Artunterschied des ewigen Lebens von unserem irdischen Dasein gefährden, ja aufheben.⁵⁾

¹⁾ Vergl. die Schilderung des Geistes bei Hegel, *Philos. der Geschichte* S. 12. Lasset: dem geistigen Wesen ist nicht „das Werk, sondern seine eigene Tätigkeit Zweck“.

²⁾ W. Wundt, *Ethik* II³, S. 117 ff. „Alles Wollen ist Streben. Es ist nicht denkbar, daß es jemals bei einer bestimmten Grenze stille halte, daß also der Wille fort dauere und doch aufhöre zu wollen.“ Für das Zeitproblem der Eschatologie vgl. auch Kant, *Das Ende aller Dinge*, a. a. O., S. 365 ff.

³⁾ § 159. 163. Der Grundgedanke: der Zustand der Vollendung kann nur Genuß und „Darstellung“ sein, damit bleibt er aber unter der Höhe wirklich würdigen Lebens (§ 163, 1). Bei Schleiermacher ist ganz offenbar durch den Druck dieses Formproblems die Lähmung seiner Eschatologie mitbedingt.

⁴⁾ II, S. 680 f.

⁵⁾ H. Bezzel (*Rupprecht* S. 233 f.) betont stark den „Fortschritt in der Seligkeit“. „In des Vaters Hause sind viele Wohnungen, und die Wohnung, die Er der Seele erstmals gab, ist noch lange nicht ihre letzte. Wenn es keinen Fortschritt in der Seligkeit gäbe, wenn nicht von dem Leuchten der kleinen Sterne zu dem Lichte der großen sich ein Weg fände, so wäre die Seligkeit Tatenlosigkeit.“ „Das unmittelbarste Schauen Gottes wird uns nie zuteil werden, denn es muß, um die Seligkeit ganz zu erfüllen, immer wieder ein seliger Schmerz des Noch-nicht sein; und dieser selige Schmerz des Werdens hört nicht auf, damit

Der Grund für diese ganze, mannigfaltig ausdrückbare Schwierigkeit liegt zuletzt darin, daß wir, um das Wesen der Ewigkeit zu beschreiben, denkend die Schranken unseres Daseins aufheben müssen und daß wir eben hierzu doch niemals imstande sind, weil auch unser Denken in die Schranken, die wir gedanklich überwinden wollten, unerbittlich hineingebannt ist. Daher ist der philosophische Begriff der Ewigkeit als des veränderungslosen, still in sich ruhenden Seins — wir können ihn den eleatischen nennen —, soviel anspruchsvoller er auch auftritt, ebenso unbrauchbar wie die naive Vorstellung der Ewigkeit als der endlosen Dauer in der Zeit. Beide Begriffe wollen die Schranken unseres Lebens aufheben, aber in sehr verschiedenem Maße. Der naive Begriff hat seinen Gegensatz nicht an der Zeitlichkeit als Form des Lebens, sondern an der Endlichkeit des Lebens in der Zeit. Der eleatische Begriff entsteht dort, wo auch von der Zeitlichkeit als einer nur subjektiven Form, die Wirklichkeit zu erleben, abstrahiert wird. Er kann also im Zusammenhange einer phänomenalistischen Erkenntnistheorie auftreten.¹⁾ Aber wie jener Begriff nicht zur Erfassung des ewigen Lebens führt, so dieser nicht zum ewigen Leben. Die gedankliche Erhebung über die Zeit ist möglich nur um den Preis der Verneinung des Lebens.²⁾ Übrigens ist sie auch in sich sinnlos: sie müßte ja auch das Wollen wegdenken, mit dem die Zeit und Geschichte ohne weiteres gegeben ist; aber wie

er die Freude vor der Gewohnheit bewahrt. Ich meine, ich könnte nie ganz selig sein, wenn nicht über der ganzen Seligkeit ein ‚Noch-nicht‘ stünde und ein ‚warte‘.“ Ja, B. scheint sogar mit der Möglichkeit eines Falles aus dem ewigen Leben zu rechnen. „Eine Ewigkeit, die man nicht verlieren kann, und eine Seligkeit, die man nicht einbüßen kann, ist nichts.“ Der Sinn solcher Sätze liegt darin, daß sie unser Unvermögen, ewiges vollendetes Leben vorzustellen, scharf ausdrücken. Das ist das Recht ihres Unrechts.

¹⁾ Von ähnlicher Bedeutung ist es, wenn die relativistische theoretische Physik die Welt als ein vierdimensionales zeiträumliches Kontinuum auffaßt. Zu diesen Gedanken Minkowskis s. A. Einstein, über die spezielle und die allgemeine Relativitätstheorie^o. 1920. „Die Physik wird aus einem Geschehen im dreidimensionalen Raum gewissermaßen ein Sein in der vierdimensionalen ‚Welt‘.“ Vergl. auch P. Gruner, Das moderne physikalische Weltbild und der christliche Glaube. 1922. S. 15 ff.

²⁾ Windelband, Prästudien³, S. 455 ff.

kann das Denken das Wollen wegdenken, da es doch später als dieses und immer nur unter Voraussetzung einer wollenden Persönlichkeit da ist? Jedenfalls aber hat der Glaube mit diesem Ewigkeitsbegriffe nichts zu tun. Denn die Ewigkeit als bewegungsloses Sein ist eine schon für den Gottesgedanken tödliche Vorstellung. Das Ewigkeitsproblem begegnet uns nicht erst in der christlichen Hoffnung, sondern schon bei der Gottesanschauung. Und schon da wird ganz klar auszusprechen sein: die Unveränderlichkeit Gottes ist etwas anderes als die Starrheit unbeweglichen Seins. Wir müssen vielmehr, um die Richtung anzudeuten, in der Gottes Daseinsform zu suchen ist, immer zwei Aussagen über ihn gleichzeitig machen, die etwas in unserer zeitlichen Existenzform geradezu Gegensätzliches behaupten: Wirken und Feier, Wollen und am Ziele sein. Wir können uns das nicht vorstellen. Darin (aber nicht nur darin!) erscheint die Verborgenheit Gottes. Die Verborgenheit der Ewigkeit ist mit der Verborgenheit Gottes eins.

Die Erinnerung an Gottes Leben zeigt uns den Weg auch für das Formproblem unseres ewigen Lebens. Ein Ewigkeitsbegriff, der von der Zeitlichkeit zu abstrahieren meint, wenn er dem Werden und Geschehen das unbewegte Sein gegenüberstellt, bleibt eben durch diese Entgegensetzung gerade im Banne der Zeitform. Denn der begriffliche Gegensatz von Werden und Sein kennzeichnet die Zeitform. Die Ewigkeit aber ist das Jenseits der Zeitlichkeit. Sie läßt sich daher nur so andeuten, daß sie als das Jenseits des Gegensatzes von Werden und Sein bezeichnet wird. Damit wird die Antinomie die Form unserer Ewigkeitsaussagen. Das ewige Leben muß, in unseren von der Zeitanschauung beherrschten Begriffen beschrieben, Nicht-mehr-werden und Werden, Ruhe und Tat in einem sein.¹⁾ Da-

¹⁾ Vgl. auch Th. Häring, a. a. O. S. 665, überhaupt die ganzen feinen Erörterungen S. 663—670. Außerdem K. Heim, Glaubensgewißheit². 1920. S. 130 f. Fr. Traub, ZThK 1925. S. 93 ff. — Mit unserer Unterscheidung von „Zeitlosigkeit“ (als Verneinung des Werdens) und dem Jenseits der Zeit (als Jenseits des Gegensatzes von Werden und Sein) fällt auch die neuplatonisch bestimmte Forderung von Tröltzsch hin (RGG., Art. Eschatologie), daß in der Ewigkeit die personale Existenz aufhöre und zuletzt alle Geister in Gott untergehen. Wenn allerdings die Ewigkeit im obigen Sinne Zeitlosigkeit wäre, würde Tröltzschs Gedanke unausweichlich sein.

her darf sich der hier auf Erden Abgehegte auf die Ruhe bei Gott freuen, die doch lauter Wirken sein wird, und der hier Geheimmte, Siehe und Gefesselte auf die Entfaltung der Kraft im Werke Gottes, das doch selige Ruhe ist. Die Ruhe des Volkes Gottes ist ein Teilhaben an der Ruhe Gottes selber, der unerschöpflich und stetig wirkt (Joh. 5, 17). Wenn wir das fest im Auge behalten, schwindet alles kindische Fragen, ob das Leben im Himmel nicht Langeweile sei. Die Uerschöpflichkeit des Tuns Gottes gibt unserem Wirken unendlichen Inhalt. Wir können uns freilich von dem ewigen Wirken Gottes keine Vorstellung machen. Denn wir kennen nur sein Werk in unserer Welt und Geschichte. Ob er neue „Welten“ schafft und wie er die Vollendeten an solchem Wirken beteiligt, ist uns verborgen. Nur soviel darf noch einmal gesagt werden: wie die Ruhe bei Gott Tat ist, so ist auch das Wirken Ruhe. Das heißt: das Gesetz unseres irdischen Wirkens, daß es zu allermeist von einer Not hervorgetrieben wird, fällt dahin. Gottes eigene Lebensbewegung stammt nicht aus Unvollkommenheit („Freudlos war der große Weltenmeister . . .“), aus der Sehnsucht nach dem Vollkommenen, sondern aus der Überschwenglichkeit der Liebe, aus ihrem unendlichen Schöpferreichtum. Von der Liebe sprechen, das heißt, von einem Wollen reden, das nicht erst an Not und Unvollkommenheit sich entzündet, sondern aus der eigenen Freude und Fülle schafft. Die Liebe ruht in sich, indem sie schafft, sie behauptet sich, indem sie sich dahinschenkt.

Weil Gott uns an dem Geheimnis seiner Liebe Anteil gegeben hat, bleibt das Leben der Ewigkeit auch nach seiner Formseite für uns nicht völlig verborgen. Die paradoxen Sätze sind nicht reine Rätsel, sondern erschließen sich von ferne der Erfahrung des Christen, der von und in Gottes Liebe zu leben anhebt. So ist es denn wirklich auch in unserer Frage fruchtbarer, dem Geheimnis der Liebe nachzuspüren als sich an der formalen Dialektik von Zeit und Ewigkeit müde zu rennen und wund zu stoßen.

Auch im Christenleben stammt nicht alle Bewegung aus der Not, aus eigener oder fremder; nicht alles Wirken ist ein notwendiger Dienst am Lebendigen, der eben als Dienst von dessen Unvollkommenheit zeugt. Die Tat des Christen geht nicht darin auf, Heiligung

(als Kampf mit der Sünde und als Ringen um die „Vollkommenheit“ des Dienstes Gottes) oder Dienst am Leben der Brüder zu sein (welche beiden Möglichkeiten übrigens nicht zwei nebeneinanderliegende Gebiete, sondern zwei Beziehungen des einen und selben Handelns ausdrücken!). Es gibt einen heiligen Drang des Erkennens, da man nicht mehr eigene schmerzlich empfundene Schranken zu überwinden trachtet, sondern von der unerschöpflichen Größe und Tiefe des Gegenstandes hingenommen ist. Nicht in mir, sondern nur noch in dem anderen ist da der Grund meiner Bewegung. Da gilt nicht mehr der Satz: „Der Mensch denkt nicht, es treibe ihn denn die Not“; sondern die Liebe und die Freude ist das, was mich denken macht und zum Erkennen treibt. Davon weiß man ein wenig schon in der irdischen Liebe, die Ich und Du verbindet. Volle Wirklichkeit aber ist es Gott gegenüber. Nicht allein um aus der Lüge in die Wahrheit, von der halben Erkenntnis zur vollkommenen zu kommen, setzen wir einen heißen Willen immer aufs neue an das Erkennen; sondern weil Gott alle Morgen neu, weil er unerschöpflich und überschwenglich ist. Sein Reichtum, nicht unsere Armut treibt voran. So gibt es eine Bewegung nicht nur aus dem Dunkel in die Klarheit, sondern von einer Klarheit zur anderen. Die neue Klarheit braucht nicht vollkommener als die bisherige zu sein. Daß sie neu, eine andere ist, begründet ihre Herrlichkeit und unsere Bewegung wahrhaftig genugsam.

Was vom Erkennen zu sagen ist, gilt auch vom Dienste. Die Liebe tut nicht nur das Notwendige, sondern sie will überschwenglich geben. Sie ist Gott gegenüber nicht nur Gehorsam, sondern kann überschwengliches Freudenopfer werden (hier liegt eine Wahrheit im katholischen Willen zum Außerordentlichen, die wir Evangelischen nicht verschütten dürfen!), den Menschen gegenüber nicht nur Erbarmen und Wille zur Förderung, sondern auch schöpferisches, „überpflichtmäßiges“ Schenken und sich Hingeben. Sie geht nicht „rational“ in erkennbaren Pflichten auf, sondern begründet „irrational“ von sich aus neue Beziehungen, darin ein Abglanz göttlicher Schöpferfreiheit. Die Liebe ist nicht nur des Gesetzes Erfüllung, sondern sie führt hoch hinaus über alle gegebene Verantwortung und pflichtmäßige Beziehung. Nun ahnen wir, daß es ihr an Gelegenheit zur Tat wahrhaftig

auch dann nicht mangelt, wenn die Not dieses Lebens hinter uns liegt. Sie ist nicht mit der Unvollkommenheit des Irdischen verschwistert, denn sie durchbricht schon jetzt in besonderen Erweisungen immer wieder die Schranke des Notwendigen. Daher kann sie auch in Ewigkeit „bleiben“ (1. Kor. 13, 13), als wirkliche Bewegung des Handelns.

Wir brauchen also keineswegs den fragwürdigen Gedanken von Stufen der Herrlichkeit und Seligkeit, von einem Fortschreiten in der Ewigkeit in Kauf zu nehmen, um Raum zu schaffen für die Lebensbewegung der Vollendeten.¹⁾ Den Druck des Formproblems der Ewigkeit und das Entweder-Oder Schleiermachers (entweder Vollendung, die kein Leben, oder Leben, das nicht vollendet ist) überwinden wir durch Befinnung auf die Eigenart unseres gegenwärtigen Christenstandes. Wir erleben als unleugbare Wirklichkeit das Jneinander von vollendeter Ruhe und „Anstoß zu einer ewigen Bewegung“, von seliger Gelöstheit und unendlicher Spannung der Tat. Je mehr Gott uns zu sich gezogen hat, desto mächtiger wird der Drang, ihm alles zu geben, desto unendlicher die Aufgabe, ihn zu erkennen und sein Werk zu wirken. „Die Sorge, ob ein Ende kommen könne, ängstet so wenig als die, ob Gott ewig Gott sein könne“ (Th. Häring).

Gewiß bleiben noch Fragen genug. Können wir nach dem Vorigen ein Werden auch jenseits unserer Welt der Unvollkommenheit, ein Wirken auch jenseits aller Not denken, so doch schwerlich ernstes Handeln ohne Widerstand und „Arbeit“. Darf man aber ringende Arbeit in die Ewigkeit hineintragen, ohne sie in unser diesseitiges Leben herabzuziehen? Und doch wiederum erscheint es uns nicht würdig, das himmlische Wirken in spielender Leichtigkeit geschehend vorzustellen. — Hier darf zur Antwort nicht mehr gegeben werden als ein erneuter Hinweis auf das Geheimnis des Gotteswirkens selber, an dessen Art die Vollendeten Anteil gewinnen werden. Wir wissen, daß es unsere Mühsal nicht kennt und doch ganze Tat

¹⁾ Als irdisches Beispiel für eine Bewegung, die doch im ganzen kein Fortschreiten bedeutet, kann das Durchlaufen der menschlichen Lebensalter genommen werden. Die Kindheit und Jugend sind in sich ein Vollkommenes, selbstzwecklich, und drängen doch vorwärts zum Mannesalter usw.

ist, jenseits der irdischen Sonderung von feiernder Ruhe und Tat, von Spannung des Werkes und Entspannung des Spiels. Und wenn Gott der Herr, wie in unserer Menschengeschichte, sich Widerstände schafft, so bleibt sein Tun, weil er es ja selber ist, der den Widerstand schafft und hält, immerdar jenseits alles Widerstandes. Das sind nun freilich nur noch Worte, die das Rätsel und die Verborgenheit beschreiben, aber nicht lösen. Genug, daß wir nochmals an das Eine erinnert sind: das Geheimnis des ewigen Lebens ist nicht größer und nicht geringer als das Geheimnis Gottes, und die Skepsis gegenüber dem ewigen Leben muß folgerichtig zum Zweifel an der Wirklichkeit eines lebendigen Gottes, der Geist und Wille ist, überhaupt werden.

Bisher haben wir das ewige Leben als vollendete Gemeinschaft mit Gott in seiner Gemeinde beschrieben. Ist damit nicht das Ganze gesagt?

Im zweiten Kapitel begründeten wir die Gewißheit nicht nur eines neuen Lebens, sondern auch der „neuen Welt“. Indessen der Ton lag dort ganz überwiegend (s. S. 51 f.) auf dem Nachweise, daß die christliche Hoffnung das Ende dieser Welt und daher, wenn eine Welt in die Ewigkeit hineingehört, die Erwartung einer neuen Welt einschließt. Der Frage, ob überhaupt eine neue Welt, haben wir noch nicht völlig ins Auge gesehen (trotz S. 35). Könnte nicht die Ewigkeit das Ende der Welt in jeder Hinsicht sein? Die innere Welt des Lebens der Geister mit Gott, das Reich Gottes als Gemeinschaft mit ihm und in ihm träte als der verborgene Bau hervor, für den alle Naturentwicklung, Weltgeschichte und Kulturgeschichte nur das anspruchsvolle, die Augen auf sich lenkende Gerüst war, und das Gerüst der Welt wäre abgebrochen.¹⁾ Nun bedarf es nach der Kritik des Chiliasmus im dritten Kapitel keines Wortes darüber, daß diese unsere sinnlich-materielle Welt, die Natur und die Kultur, das Vergängliche ist und in die Welt der Ewigkeit nicht hineingedacht werden kann, daß auch das bequeme Wort von der Welt- und Natur-

¹⁾ Vgl. zu diesem Bilde R. Rothe, *Ethik* § 584. Th. Häring, *Der christliche Glaube* ², S. 285.

verklärung hierüber nicht hinwegtäuschen darf. Aber ist damit eine rein personalistisch-spirituelle Auffassung des Vollendungszustandes schon gerechtfertigt?

Die Gründe, eine neue Welt zu erwarten, müssen durch Vertiefung in den Sinn unserer Welt aufgedeckt werden, also von einer christlichen Natur- und Geschichtsphilosophie. Unmittelbare Erwägungen darüber, ob das Leben der Vollendeten einer Welt bedürfe, gehen über die Grenzen unseres Erkennens hinaus und würden auch abgesehen davon wegen ihrer rein anthropozentrischen Einstellung nicht weit genug reichen.¹⁾ Wir müssen nach der Weissagung suchen, die unsere jetzige Welt für die kommende bedeutet.

Das ist die entscheidende Frage: kommen Natur, Geschichte und Kulturarbeit nur als dienende Mittel, eben als Gerüst für den Bau des geistigen Reiches Gottes in Betracht oder ist in ihnen ein selbständiger Sinn, ein besonderer Gedanke Gottes zu erkennen? Der theologische Unterschied, der hier entsteht, muß schon in der Schöpfungslehre fühlbar werden. Mit starkem Nachdruck haben neuerdings Ritschl und sein Kreis die ausschließliche teleologische Beziehung der Naturwelt und der Kulturarbeit auf das Reich Gottes betont.²⁾ Aber was die Natur anlangt, so wird diese Zweckbestimmung schon durch

¹⁾ Letzteres scheint mir z. B. für Fr. Traubs Gedanken a. a. O. S. 104 f. zu gelten. Tr. stimmt bei der Frage der neuen Welt im Ergebnis mit mir zusammen, lehnt aber (S. 105 Anm.) die oben im folgenden gegebene Begründung ab. Seine eigene Begründung geht immer von den Personen aus; z. B.: „wir werden diese Persönlichkeiten uns in einer Umwelt denken müssen, wie die irdischen Persönlichkeiten in der Umwelt der Natur.“ Oder: „Da der Gott, der die Welt vollenden wird, derselbe ist, der uns mit dem Hunger nach Schönheit erschaffen hat, so muß die neue Welt eine Welt ewiger Schönheit sein.“ Selbstverständlich teile ich diese Gedanken, glaube nur, daß es zu eng ist, die Welt, die jetzige und die kommende, durchweg als Welt für uns zu fassen und nicht darüber hinaus als Welt Gottes. Soll z. B. die kommende Welt als unendliche Fülle nur mit unserem Hunger nach Unendlichkeit und nicht lieber mit Gottes sich uns schon in dieser Welt (übrigens auch in unserem Unendlichkeitsverlangen!) bezeugender Unendlichkeit begründet werden?

²⁾ Ritschl, Rechtf. und Vers. III⁴, § 34, S. 265 f. „Die gesamte Welt also ist aus dieser Rücksicht, als die Bedingung des moralischen Reiches der geschaffenen Geister, durchaus Schöpfung Gottes zu diesem Zweck“ Hinsichtlich der Kultur f. S. 578. — Weiter Th. Häring a. a. O.

die unendliche Weite und Fülle des Kosmos zweifelhaft, wie die kartesianischen Theologen unter dem Eindrucke des neuen Weltbildes der Physik sogleich richtig erkannt haben.¹⁾ Die Natur in ihrer Unendlichkeit, Weite und Fülle läßt sich weder als notwendige Voraussetzung und Ort des geschichtlichen Lebens noch als Bekundung der Herrlichkeit Gottes für uns, die zu seinem Preise stimmen soll, erschöpfend begreifen, so wichtig auch die beiden Beziehungen sind. Die Natur bedeutet gewiß Vorbedingung und Mittel des Reiches Gottes. Aber ihr Sinn kann darin nicht aufgehen. Sie muß auch Selbstzweck nach Gottes Willen sein, Erscheinung seines Lebens, seiner unerschöpflichen Fülle und Schönheit.

Nicht minder unzureichend ist es, den Sinn aller Geschichte ausschließlich in ihrer Beziehung auf das Reich Gottes zu finden. Sicherlich hat diese Betrachtung weithin recht, ja sie bleibt immer die grundlegende und erste. Man kann sie kurz in zwei Gedanken fassen. Erstlich: die geschichtliche Kulturarbeit (z. B. technische Naturbeherrschung, wissenschaftliche Erkenntnis der Wirklichkeit, Organisation der Völker in der Staatsbildung) schafft die Vorbedingungen für das Leben mit Gott; äußerlich, indem sie überhaupt geordnetes Leben ermöglicht (hier sah Luther den nächsten Sinn des Staates), innerlich, weil jene großen Werke der Menschheit gerade solche sittlichen Kräfte der Seele fordern und wohl auch ausbilden, die Hilfe und Vorstufe für den Geist des Reiches Gottes zu werden vermögen: Hingabe, Selbstvergessenheit, Opferwilligkeit, Zucht, Respekt vor der Wirklichkeit. Zweitens: alles, was wir auf Erden zu tun haben, stellt uns in die große Entscheidung für oder wider das Reich Gottes. Die Gottesfrage durchdringt alle Lebens- und Kulturgebiete mit unentrinnbarer Allgegenwart. Der Kampf zwischen dem guten und dem bösen Willen wird auch in der Form der Kunst, des wissenschaftlichen Arbeitens, des Kulturwollens überhaupt ausgetragen. Der gesamte sachliche Gehalt der Geschichte gewinnt hier den Sinn, „Material der Pflicht“, besser noch: Stoff der Entscheidung, zu der wir gerufen sind, zu sein. Dieser Personalismus der Geschichtsbetrachtung hat allem idealistischen Kulturismus gegenüber, der den Sinn der Geschichte mit

¹⁾ Vgl. meine Prinzipien der ref. Dogmatik S. 121 f.

Vergleichsgültigung der einzelnen in dem Werden „geistiger Werte“ sieht, unbedingt überlegenes Recht. Die christliche Theologie kann keinen Augenblick zweifelhaft sein, wo im Kampfe der beiden geschichtsphilosophischen Richtungen ihr Standort ist. Der Kulturismus haftet an dem Außenbilde der Geschichte, an den großen sachlichen Leistungen, an den Werken in ihrer „objektiven“ Bedeutung, losgelöst von dem Wirkenden. Der Personalismus vertritt demgegenüber das Innenbild der Geschichte, aller unserer Berufe und Arbeiten: von „innen“ gesehen bedeuten alle Berufe und Aufgaben in ihrer unendlichen Abstufung und Mannigfaltigkeit doch nur ein einziges Lebensthema, die Entscheidung, die für jeden unwiederholbare konkrete Gestalt hat. Wir schauen die Werke nicht losgelöst von dem Wirker an, sondern in ihrer unlöslichen Beziehung zu einem lebendigen Herzen. Wir lehnen es als sinnlos ab, von dem Kunstwerk „an sich“ zu reden: es hat seine Bedeutung darin, Gespräch einer lebendigen Seele zu sein, und dieses Gespräch ist, wie jedes Wort, das wir sagen, immer auf die letzte allgegenwärtige Entscheidung unseres Lebens bezogen. So kommt die Gleichheit in unser aller Lebenslauf hinein, die Gleichheit zwischen den Bedeutenden und Schlichten, den großen Namen und den Namenlosen — niemand ist zu mehr oder weniger gerufen als zum Ernste der Entscheidung in seiner besonderen Welt, die durch den geschichtlichen Ort, Gabe und Führung ihm bereitet wird.¹⁾ Damit ist auch in der Geschichtsphilosophie Luthers berühmter Grundgedanke, daß es „keinen Unterschied der Werke“ gibt, zur Herrschaft gebracht — gegen allen objektiven Idealismus der Geschichtsdeutung. Wird aber dabei der sachliche, der Kulturgehalt der Geschichte nicht notwendig zum vergehenden Stoffe einer Entscheidung voll ewigen Sinnes?

Und doch kommen wir in diesem Gedanken nicht zur Ruhe und fühlen deutlich, daß die beiden soeben ausgeführten Gedanken dem Gehalte der Geschichte noch nicht voll gerecht werden.²⁾ Im ob-

¹⁾ Vgl. Th. Siegfried, ZThK. 1923, S. 367.

²⁾ Hier glaube ich über die von E. Hirsch (in „Deutschlands Schicksal“ und zuletzt ZThK. III S. 239 ff.) vertretene Geschichtsdeutung hinausgehen zu müssen. Mir scheint bei dem von ihm streng durchgeführten ethischen Personalismus doch etwas an der Wirklichkeit des geschichtlichen Lebens im Reste zu bleiben.

jektiven Idealismus, im Kulturismus lebt ein Wahrheitsmoment, das bei der einfachen Gegenüberstellung des Personalismus vergessen wird. Wir müssen es zur Geltung bringen. Ist das „Material“, d. h. die sachliche Aufgabe meines Berufs wirklich zuletzt gleichgültig, abgesehen davon, daß sie meinem Berufe seine Besonderheit gibt, daß sie für mich also unbedingte Wichtigkeit hat? Lebt nicht z. B. in dem Drange fortschreitender Weltbeherrschung durch Technik und Wissenschaft ein eigener Sinn, hinausführend über die Zweckbeziehung, durch Sicherung der Lebensbedingungen das Leben einer Gemeinschaft des Glaubens und der Liebe zu ermöglichen, hinausgreifend auch über die persönliche Bedeutung, welche die besondere Aufgabe für den ihr bestimmten besonderen Menschen hat? Wissen wir uns an der fortschreitenden Welterkenntnis und Weltbeherrschung nicht alle beteiligt als an einer alle verbindenden Aufgabe, einem Geisteswerte „an sich“? Man denke etwa an Wissenschaften wie die reine Mathematik in ihren völlig theoretischen Kapiteln. Ist hier ein Personalismus, der den einzigen Gehalt der Geschichte in dem unendlich besondern Entscheidungsleben finden will, durchzuführen? Das gleiche müssen wir fragen im Blicke auf die großen geschichtlichen Werke des Staatslebens. Sind sie nicht eigenen Sinnes und Rechtes auch jenseits der Beziehung auf das Werden einer Gemeinde Gottes? Ist der Bau nur als Aufgabe der Bauenden und nur um der darin Wohnenden willen wichtig und nicht eben zugleich als Bau, als Gestaltung? Geht es in der Geschichte nur um das Entscheidungsleben im heiligen Geiste und nicht doch auch um „Geist“ überhaupt? Wir meinen, der Wirklichkeit erst dann gerecht geworden zu sein, wenn wir in den großen geschichtlichen Aufgaben einen auch auf das Sachliche gehenden besondern Willen Gottes erkennen. Wir haben deutsche Kultur zu schaffen nicht nur weil dies das Werk ist, an dem wir zur Treue gerufen sind, sondern auch weil dieses Schaffen einen Wert bereitet — und wäre es nur einen Gleichniswert, der über sich hinausweist.

Damit rühren wir schon an die Folgerungen für die Eschatologie, die sich aus unserer Schätzung des Gehaltes der Geschichte wie aus der oben vertretenen Auffassung der Natur ergeben. Die Natur in ihrer Selbstzwecklichkeit verkündet uns, daß Gottes Herrlichkeit nicht in der Schönheit seines geistigen Kosmos, der ihn anbetenden Ge-

meinde aufgeht, sondern — symbolisch geredet — eine sinnliche Seite hat. Die sinnliche Schönheit und Fülle ist auch Gottes. Und wenn wir der Ewigkeit gewiß am tiefsten ins Herz sehen in der geistigen Freude an der inwendigen Schönheit des Dienstes Gottes und der Gemeinschaft, so darf die Welt des Ewigen doch auch hinter dem Höchsten sinnlicher irdischer Schönheit geahnt und durch es bildlich ausgedrückt werden. Die Ewigkeit ist ebenso die Vollendung des Schönen wie die des Guten und Wahren. Daher werden wir über den Spiritualismus hinausgeführt und brauchen uns der sinnlichen Bilder religiöser Poesie für die ewige Welt nicht zu schämen. In der Rede von Gottes Glanz und Licht, vom Paradiese und himmlischen Garten, vom seligen Mahl und der himmlischen Musik liegt mehr als ein nur geistiger Sinn. Die irdische Natur weist als Verheißung auf eine Erfüllung, aber eine Erfüllung (das sei gegen alle christlich-theosophische Naturphilosophie gesagt!) jenseits des Todes dieser unserer Natur.

Das gleiche gilt von der irdischen Arbeit des Geistes an Natur und geschichtlichem Leben, also von der Kultur, zu der uns das letzte Bild der himmlischen Musik schon hinüberwies. Die Aufgaben, die Gott uns hier stellt, und die Arbeit, die er uns tun läßt, sind wie Weissagungen, die ihrer Erfüllung harren. In dem Berufe zur Welterkenntnis und Weltgestaltung, den wir uns gegeben wissen, liegt die Verheißung einer vom Geiste ganz durchschauten, beherrschten, angeeigneten Welt, die keine Schranke für sein Leben mehr bildet. Alles organisierende und symbolisierende Handeln (um mit Schleiermacher zu reden) weist über sich hinaus in eine „neue Welt“, die völlig Organ und Inhalt des Geistes ist. Alles Bauen irdischer Staaten „meint“ zuletzt die ewige „Stadt“. Über einen Zusammenhang unserer Welt mit der ewigen vermögen wir nur dieses Doppelte zu sagen (s. schon in Kap. 3 S. 141 u. 157 f.): 1. Einerseits können wir die neue Welt nicht mit R. Rothe als verklärtes Ergebnis des irdischen Kulturprozesses denken;¹⁾ unser Erkennen und Gestalten bleibt Stückwerk und wartet auf einen göttlichen Schöpfungsakt. 2. Andererseits

¹⁾ Hier teilen wir Auberlens Kritik S. X f. Es gilt damals wie heute: „Unsere Tage vollends mahnen die Knechte des Herrn wohl allenthalben weit mehr an das Weltgericht als an die Weltverklärung.“

wird doch das geschichtliche Wirken der Menschheit nach Gottes Willen nicht ohne „Bedeutung“ für die Vollendung des Erkennens und Gestaltens in der Ewigkeit sein.¹⁾ Als Gestaltung der Welt durch Geist und Liebe weist die „Kultur“ über sich hinaus auf die neue Welt, die ganz von Geist und Liebe gestaltet ist. Weniger um die Werke der Kultur als um das Wirken geht es. Jene sind durch und durch diesseitig, vergänglich, dem Tode geweiht und sicher nicht die fertigen Bausteine für die neue Welt; in dem Wirken selber aber, in dem Berufe zu ihm und in der Hingabe, wagen wir die Verheißung und, in einem nun nicht mehr mißzuverstehenden Sinne, die gottgesetzte „Bedingung“ einer ewigen Welt zu sehen. Dadurch fällt auf alle ernste Wissenschaft, Kunst, Natur- und Sozialgestaltung, auf Technik und Politik, so gewiß sie nach Gegenständen und Erträgen irdisch sind und vergehen, ein Glanz ewigen Sinnes. Die Freude des Gelingens überhaupt, die Freude an der Erkenntnis, an Herrschaft und Form im besonderen ist uns ein Vorschmack des Lebens in der neuen Welt. — Beide Seiten der Sache (1 und 2) wollen wir ausdrücken mit dem Satze, daß die neue Welt zu unserer und zu unserem Wirken sich verhält wie die Erfüllung zur Verheißung. Dort finden wir die ewige Stadt, von Gott gebaut, in der alles irdische Bauen und Regieren zur Erfüllung kommt, dort ist die völlige Durchdringung von Gehalt und Gestalt, von Wahrheit und Ausdruck, um die hier künstlerisches Wollen mit heißem Verlangen, aber immer wieder enttäuscht und unter dem Stückwerk leidend ringt.

In diesem Zusammenhange darf zuletzt, als Sonderfall des umfassenden Problems der neuen Welt, auch die Frage nach einer

¹⁾ Vgl. zu alledem die farbigen Ausführungen K. Heims, Die Weltanschauung der Bibel. 1920. S. 71 ff. Auch Leitfaden II³ S. 89: „Damit erhält die apokalyptische Prophetie ein Recht, welche die jetzigen Weltverhältnisse (z. B. Reiche, Staaten, Städte) in verklärter, von der Sünde gereinigter Gestalt in die Zukunft hineinschaut.“ Besonders lehrreich sind die Sätze Siegfrieds 3ThK. 1923 S. 367 f. Kultur ist „immer nur der Widerschein des Gottesreichs in der Empirie. Darum ist Kulturgestaltung Dienst am Reiche Gottes. Aber es ist doch für das R. G. der Zusammenbruch der Kulturen belanglos. Ihr Gehalt bleibt in der Tiefensicht des R. G. bewahrt“ usw.

neuen Leiblichkeit gestellt werden. Gerade hier liegt alles an einer wirklich tragfähigen Begründung. Der ursprüngliche Sinn des spätjüdischen Auferstehungsgedankens, die Rückkehr auf die Erde zur Teilnahme an dem Endreiche,¹⁾ ist für uns mit der endgeschichtlichen Diesseits-Eschatologie dahingefallen. Verliert dann der Begriff der „Auferstehung“ des Leibes nicht überhaupt jedes Recht? Bedeutet er nicht einen Rest des von uns abgelehnten Chiliasmus?

Dieser Frage gegenüber hilft — und es ist überaus wichtig, das auszusprechen — die Erinnerung an Jesu Auferstehung nicht. Der übliche Hinweis auf die Erscheinungen des Auferstandenen gibt uns für sich allein keinen ausreichenden Grund für die Hoffnung einer neuen Leiblichkeit. Auch wenn man die kritischen Bedenken gegen jene Berichte, die von sinnlichen Erscheinungen Jesu in leiblicher Gestalt erzählen und die Identität der Leiblichkeit des Auferstandenen besonders stark betonen (Joh. 20, 24 ff.), nicht gelten läßt — es bleibt auch dann die Frage, ob man wirklich von Erscheinungen des Herrn für irdische Sinne ohne weiteres auf die „himmlische“ Existenzweise des Herrn schließen darf. Die einfachste erkenntnistheoretische Überlegung mahnt hier zur Zurückhaltung. Die Auferstehung des Leibes Jesu ist nicht die Lösung, sondern selber ein Teil unseres Problems; sie bedeutet einen Gegenstand der theologischen Frage, nicht ihre Entscheidung.

Die Entscheidung muß vielmehr, ganz entsprechend unserer Begründung der „neuen Welt“, durch Eindringen in das Wesensverhältnis von „Seele“ und Leib gesucht werden. Hier gilt es nun noch einmal, sich mit aller Macht den griechischen Traditionen in der Theologie zu widersetzen — wie das insbesondere A. Schlatter und C. Stange seit langem gefordert und getan haben. Das lebendige Ich des Menschen ist unserem Selbstbewußtsein nur als unlösliche Einheit des Leiblichen und Geistigen gegeben.²⁾ Das Leibliche und das Geistige

¹⁾ So noch Schlatter, Dogma S. 590 (= 2. Aufl. S. 540): „Die Auferweckung ist das Werk des zu uns Zurückgekommenen. Durch sie wird er die Gemeinde Gottes auf der Erde vollenden.“

²⁾ Vgl. zum folgenden die grundlegenden Gedanken C. Stanges, Die Unsterblichkeit der Seele S. 121—132, denen ich Entscheidendes danke und bis in den Wortlaut hinein folge.

sind gewiß nicht zu vereinerleien, wir sind uns vielmehr in jedem Augenblicke ihrer völligen Verschiedenheit bewußt, die es nicht erlaubt, das eine auf das andere zurückzuführen. Aber in der Lebendigkeit des Ich, im Erleben und Leben, sind sie eins, und von ihrer Verschiedenheit kann immer nur durch einen lebendigen Menschen, also unter Voraussetzung ihrer Lebenseinheit geredet werden. Die Verschiedenheit ist niemals Geschiedenheit. Das Geistige ist uns nirgends für sich, als reiner Geist, gegeben. Die Wirklichkeit des Geistes erschließt sich uns im Ichbewußtsein, und dieses ist immer das Bewußtsein unserer geistleiblichen Existenz. „Für das Ichbewußtsein ist charakteristisch, daß es immer mit der Vorstellung unsres leiblichen Daseins verbunden ist“ (Stange). Daher ist auch für den Begriff der „Seele“ ihre Beziehung auf den Leib und für den Begriff des Leibes seine Beziehung auf die Seele wesentlich. Man kann das eine nicht ohne das andere denken.

Diesem Tatbestande entspricht unser Verständnis des Todes: der Mensch stirbt nach Seele und Leib. Schon hier legt sich der Gedanke nahe, daß das menschliche Ich zu einem neuen geistigen Leben in der Ewigkeit Gottes nur mit einem neuen „Leibe“ gerufen werden kann.

Indessen, das bedarf noch weiterer Begründung. Mit der Einsicht in das Verhältnis der Seele zum Leibe hängt die evangelische Schätzung des Leiblichen zusammen. Unmöglich geworden ist zunächst die Behandlung des Leibes als Gefängnis der Seele, wie sie dem griechisch-idealistischen Dualismus entspricht. Wohl ist im irdischen Leben, unter seinem Todesgesetze und durch die Sünde, das Verhältnis zwischen geistigem Leben und Leiblichkeit oft genug ein gespanntes; aber doch nicht nur so, — wie hellenisch bestimmter Spiritualismus meint — daß der Leib die Seele hemmt, niederzieht, drückt, sondern auch umgekehrt so, daß die Seele den Leib entwürdigt und verdirbt. Die Seele leidet unter dem Leibe und der Leib unter der Seele.¹⁾

¹⁾ Vgl. Bezzel bei Rupprecht S. 237: „Jetzt drückt der Leib auf die Seele und die Seele beschwert den Leib ... wir gehen einher unter der Last der Seele... Es ist ein fortgesetztes Verhältnis des Sichrächens aneinander. Wenn aber Leib und Seele neu und vereint sein werden ..., dann wird, wie ein großer Denker gesagt hat, die Seele eine willige Herrscherin und der Leib ein williger Knecht sein, und beide eins in Christo.“

Daher geht unser Verlangen irre, wenn es die letzte Erlösung als Befreiung der Seele aus dem Kerker des Leibes versteht. Aus der Seele, nicht aus der Sinnlichkeit, sondern aus dem geistigen Willen stammt die Sünde, aus der Seele darum die eigentliche Not an dem Mißverhältnis von Seele und Leib. Nicht Entleibung der Seele, sondern Neuschöpfung der Seele und des Leibes und ihres Verhältnisses erwarten wir von dem Tage Gottes.

Der Leib ist etwas anderes als Gefängnis der Seele. Aber auch die nächstverwandte Schätzung der Leiblichkeit als „Material der Pflicht“, als Prüfungs- und Bewährungsmittel, als Gelegenheit zur Heiligung der Seele reicht, so wahr sie ist, nicht aus. Auch hier hätte der Leib, wenn der Mensch in die Ewigkeit hinein durch den Tod hindurch vollendet wird, seinen Dienst geleistet und würde abgetan.

Indessen an dieser Wertung des Leibes kann sich nur enger Individualismus einer Tugendethik genügen lassen, der vergessen hat, daß wir zur Wechselwirkung mit einer Welt, zum Empfangen und zur schaffenden Tat, zum handelnden Dienste an Menschen und Aufgaben gerufen sind. Wer darum weiß, achtet und pflegt den Leib als kostbares Werkzeug des Erlebens und der Tat. Jede Tat bedeutet eine Synthesis von Geist und Natur schon in dem Sinne, daß sie ohne die Kraft unseres leiblichen Lebens nicht zustandekommt. Aber sind wir für unser Handeln wie für unser Empfangen auch in der Ewigkeit auf das Werkzeug des Leibes angewiesen? Läßt sich damit die Gewißheit eines neuen Leibes begründen? Die Frage bleibt offen. Moderne parapsychologische Untersuchungen scheinen ein schnelles Ja zu verwehren.

Aber die Bedeutung des Leibes in unserem Leben ist noch nicht erschöpft. Der Hinweis auf Erleben und Tat führt weiter zu der Erinnerung, daß wir zur Gemeinschaft miteinander bestimmt sind. Hier wird unsere Schätzung des Leibes abermals vertieft. Wir erkennen die Leiblichkeit als Mittel der Gemeinschaft, als „Werkzeug für den Verkehr der Personen untereinander“. ¹⁾ Was immer es mit den okkulten Tatsachen und den parapsychologischen Theorien leibloser

¹⁾ Vgl. hier und zum folgenden M. Kähler, Wiss. § 530, 2. 3.

seelischer Kraftwirkungen auf sich haben mag, stetiger und ernsthafter persönlicher Verkehr ist an Wort und Blick, Gebärde und Handlung, also an das dienende Mittel der Leiblichkeit gebunden. Allerdings gilt auch hier, daß der Leib, selbst abgesehen von der Sünde und den Künsten der verstellenden Unwahrhaftigkeit in Wort, Gebärde, Tat, nicht nur Mittel, sondern vielfach auch Schranke und Hemmnis für den Austausch des persönlichen Lebens ist. Das gehört mit zu dem Ungenügen unseres irdischen Daseins. Aber das Mißverhältnis von Lebensgehalt und leiblichem Ausdruck fällt auch in dieser besonderen Beziehung wahrhaftig nicht nur, wie der Spiritualismus wähnt, dem leiblichen Leben und seiner Sprödigkeit und Trägheit zur Last. Wie wird die Prägung der „Gestalt“ umgekehrt von der Unstetheit und Halbheit des persönlichen Lebens gehemmt! Wären wir mehr Ganze, wollten wir ernstlicher das Eine, auf das alle Form, alle Leiblichkeit wartet, wieviel leichter brächte unsre Leiblichkeit es zur echten, ausdrucksklaren und -starken „Gestalt“ als „Tempel des heiligen Geistes“ (1. Kor. 6, 19). Auch hier gilt, daß der Leib ebenso unter der Seele leidet, wie die Seele unter dem Leibe. Daher kann unsere Erlösungssehnsucht sich keinesfalls in dem Verlangen nach Befreiung der persönlichen Gemeinschaft von dem leiblichen Mittel ausdrücken, sie wird vielmehr zur Hoffnung, daß auch hier der Widerstreit und das Mißverhältnis überwunden, daß die Leiblichkeit zum vollkommenen Mittel der Gemeinschaft und das persönliche Leben zum würdigen Gehalte des edlen Ausdrucksmittels verklärt werde.¹⁾

Damit hat unsere Schätzung des Leibes ihre Höhe erreicht. Dienendes Mittel der Gemeinschaft ist die Leiblichkeit als Ausdruck des persönlichen Lebens. Das bedeutet mehr als „Stoff“ für die Heiligung der Seele, mehr auch als Werkzeug des Erlebens und der Tat; die beiden letzteren Beziehungen führen noch nicht über ein nur äußeres sittliches Verhältnis von Seele und Leib hinaus, erst jene erste stiftet ein innerliches und darum dauerndes Verhältnis. Nur das entspricht dem Tatbestande wesentlicher Einheit des Geistigen

¹⁾ M. Kähler a. a. O.: „Damit ist dann die Möglichkeit gegeben, daß das verborgene Wesen und Gemeinschaftsleben der Kinder Gottes zu unverhüllter Darstellung und zu ungehemmter Betätigung gelange.“

und Leiblichen, von dem wir ausgingen. Das leuchtet vollends ein, wenn wir bedenken, daß die Beziehung von Seele und Ausdruck ihren Sinn zwar zunächst in der Ermöglichung der Gemeinschaft hat, aber darüber hinaus einen selbständigen Wert, nämlich das Wesen geistiger Schönheit darstellt. Nun wird uns das leibliche Leben zu einem selbständigen Gegenstande der Heiligung. Das ist der tiefste Gedanke einer evangelischen Asketik: nicht Ertötung des leiblich-sinnlichen Lebens, auch nicht nur Benutzung desselben im Dienste der Selbstheiligung, der Steigerung des Erlebens oder der dienenden Tat, sondern in, mit und unter dieser Benutzung als Werkzeug die selbstzweckliche Gestaltung des Leibes zum Ausdruck des Lebens der Seele mit Gott. Dort blieb der Ertrag der Arbeit an der Leiblichkeit im tiefsten Sinne dem Leibe selber fremd, außerhalb seiner, hier liegt es an einem Ertrage für die Leiblichkeit selber. Der Kampf mit der Leiblichkeit soll jedesmal in steigender Verklärung des Leibes durch die von Gottes Geist ergriffene Seele enden. Gewiß kann das kein unmittelbares sittliches Ziel für uns sein. Wir können uns nur zum Dienste hingeben und von uns wegschauen. Die Gestaltung unserer Leiblichkeit zum „Tempel des heiligen Geistes“ geschieht nur in dem unserer selbst vergessenden Einsatze des Dienstes, durch von uns selbst weggewendete Treue der Tat, sie geschieht mehr an uns als durch uns, mehr durch die Leidens- als durch die Tatschule, aber sie geschieht derart wirklich. Leib und Seele wachsen im Christenleben unter Gottes Erziehen zusammen. Wir wissen von einer Schönheit zu reden, die auch der körperlichen Erscheinung gereifter Christen anhaftet, weil ihnen Antlitz, Haltung, Hand und Schritt durch den Gehorsam gegen Jesus geprägt sind.

Hier entsteht die Gewißheit, daß in dem lebendigen Verhältnis von Seele und Leib ein selbständiger Gottesgedanke zum Ausdruck kommt, der seine Erfüllung finden muß.¹⁾ Das und nur das meint

¹⁾ Wir nehmen in diesem Sinne Calvins Satz auf (Inst. III, 25, 8): Quid juvaret, applicare pedes, manus, oculos et linguam in obsequium Dei, nisi fructus et mercedis essent participes? Vergl. M. Kähler, Wissenschaft § 791 f: „Eine Übung, welche nicht zu verzagender Entsinnlichung geworden ist, findet ihren befriedigenden Abschluß erst in einem bleibenden Ergebnis auch an dem Leibe.“ „Nimmt die Behandlung der Leibhaftigkeit mit ihren Bedürfnissen und

unser Hoffnungswort von der „Auferstehung des Leibes“. Unsere Begründung entspricht, wie man sieht, durchaus dem Gedankengange, in dem wir die Gewißheit um die „neue Welt“ gewannen. Die neue Welt und die neue Leiblichkeit gehören zusammen. Beide bedeuten vom Geiste angeeignete und gestaltete Natur. Wie der neue Leib sich als die neue Welt im Kleinen betrachten läßt, so die Welt als die erweiterte Leiblichkeit des Geistes.

Hier halten wir dann inne. Denn irgendwelche Näherbestimmungen über die neue Leiblichkeit, zumal über das Verhältnis des „neuen Leibes“ zu dem jetzigen, sind uns verwehrt. Wir können nur sagen, daß, was wir erhoffen, die Erfüllung zu dem bildet, was wir in dem lebendigen Verhältnis von Leib und Seele hier auf Erden als Verheißung erleben. Auch die Worte Jesu und die Aussagen des Paulus erlauben uns keine Beschreibung des neuen Leibes.¹⁾

Leiden einen großen Teil der sittlichen Arbeit in Anspruch, so vollzieht sie nicht bloß die Auseinanderziehung mit einem Prüfungsmittel, sondern sie löst eine innerpersönliche Aufgabe.“ — Es ist zu beachten, daß erst unser oben vertretener Satz von der selbständigen Bedeutung des Leibes als Ausdruck, als Form die Erwartung des neuen Leibes wirklich ernsthaft begründet. Selbst noch bei der Wertung des Leibes als Mittel der Gemeinschaft bleibt die Frage, ob die Gemeinschaft, für die der Leib auch Hemmung bedeutet, nicht in der Ewigkeit eines Leibes entraten kann und darf. Daß wir, angesichts des Miteinander von Ermöglichung und Hemmung der irdischen Gemeinschaft durch die Leiblichkeit, nicht die Freiheit vom Leibe, sondern die Vollendung des Verhältnisses von Seele und Leib erhoffen, beruht auf der Erkenntnis vom selbständigen Werte der „Gestalt“. Sie ist nicht nur Mittel, sondern ein Eigenes. Wir sind in unserer Frage demnach genau so über den reinen ethischen Personalismus hinausgeführt wie bei der Begründung der neuen Welt. In unserem Falle wird es daran klar, daß wir die Gewißheit des neuen Leibes noch nicht vom Gedanken der vollendeten Gemeinschaft aus voll zu begründen uns imstande sahen.

¹⁾ Bei Jesus kommt Matth. 22, 23—32 in Betracht: das Wort bringt den weiten Abstand zwischen der jetzigen und der künftigen Leiblichkeit zum Ausdruck. Bei Paulus will das Bild des Saatkorns (1. Kor. 15, 35 ff.) und der Begriff der Verwandlung offenbar einen Zusammenhang betonen, aber die gleiche Stelle legt den stärksten Nachdruck auf die Unvergleichbarkeit der beiden Leiblichkeiten. Wenn 2. Kor. 5, 1 sich auf den Auferstehungsleib bezieht, so ist dieser als im Himmel vorhanden, dann also außer Zusammenhang mit dem irdischen Leibe gedacht. Vergl. auch R. Seeberg II S. 591 f. P. Feine, Das Leben nach dem Tode, S. 58: „Die Person des Menschen also, nicht der Leib ist das Fortdauernde

Ebenso wenig gestalten die neutestamentlichen Berichte über die Erscheinungen des Auferstandenen einen Schluß auf das Verhältnis der neuen Leiblichkeit zu dem irdischen Leibe.¹⁾ Schließlich kommen auch, wie unsere Einleitung schon grundsätzlich feststellte, anthroposophische Jenseitsgesichte und spiritistische Kundgebungen nicht in Betracht, um uns über die transzendente Daseinsform des Menschen zu unterrichten; denn was auch immer dort „geschaut“ wird —, solange es sich in faßliche Bilder und Begriffe bringen läßt, kann es über die Art und „Leiblichkeit“ des ewigen Lebens nichts sagen. Denn dieses ist jenseits aussprechbarer menschlicher Erfahrung, weil jenseits von Raum und Zeit. Eine Schau, deren Inhalt in Worten wiederzugeben ist, bleibt menschlich-irdische Erfahrung und erfährt daher bestenfalls nur „Erscheinung“.²⁾ Die spiritistischen und anthroposophischen Erkenntnisansprüche in unserer Frage vergessen den strengen Unterschied von Zeit und Ewigkeit.

Wir wagen daher nur zwei Grenzsätze. Zuerst: der irdische Leib ist in Stoff, Bau und Anlage ganz durch seine Bedeutung, sinnliche Existenz zu begründen, bestimmt (Blutumlauf, Stoffwechsel, Fortpflanzung), als solcher, als Körper also nur in der Geschichte denkbar, daher er nicht nur in ihr vergeht, sondern auch mit ihr als

und das Sein in diesem und jenem Leben Zusammenhaltende.“ — Besonders lehrreich ist 1. Kor. 6, 12—20, bes. V. 13 und 14 (*κοιλία* und *σῶμα*). Der Leib als Inbegriff der sinnlichen Funktionen, die unser irdisches Leben ermöglichen (*κοιλία*), vergeht mit dieser irdischen Welt. Der Leib als Träger und Gegenstand unserer Aktionen (*σῶμα*) ist Glied am Leibe des auferstandenen Christus; er ist zu heiligen, er wird auferweckt werden. Diese Unterscheidung von *σῶμα* und *κοιλία* verbietet allen falschen „Realismus“ in der Auferstehungslehre. Eschatologische Verheißung hat nicht dieser Leib als solcher, sondern das Verhältnis von Seele und Leib in seiner sittlichen Bedeutsamkeit, wir können sagen: der Leib als Organ, als „Gestalt“ der Seele. Zur ganzen Frage s. noch R. Otto, Aufsätze, das Numinose betreffend. 1923. S. 166 ff.

¹⁾ Wer sagt, daß der Leib, in dem Jesus den Seinen erschien, der „himmlische Leib“ selber war? Mit dieser Frage treten wir in Gegensatz zu einem in der kirchlichen Theologie wie selbstverständlich vollzogenen Gedankengange; s. auch Kähler § 793: „daß jener Zusammenhang (zwischen dem irdischen und dem himmlischen Leibe) vorhanden sein werde, dafür bürgen die Erscheinungen des Auferstandenen.“

²⁾ Vergl. H. Frick, Anthroposophische Schau und religiöser Glaube. 1923. S. 38.

Möglichkeit dahinfällt.¹⁾ Von hier aus lehnen wir jeden natürlichen, vollends stofflichen Zusammenhang zwischen irdischer und himmlischer Leiblichkeit ab. Sodann aber: es bedeutet die Würde des Leibes, daß er „Gestalt“, Erscheinung des Individuellen der Person ist; in der sittlichen Gemeinschaft wird uns das Individuelle der Leiblichkeit des anderen nicht belanglos, sondern gerade wichtig und, wo es der edle Ausdruck einer geheiligten Seele ist, ehrwürdig. Dann dürfen wir erwarten, daß auch die neue „Gestalt“, deren wir warten, individuell sein wird, höchste Erfüllung dessen, was wir schon hier an Ausprägung der Seele etwa im Antlitz erleben. Auch in dieser Hinsicht wird die neue Welt die Welt der Schönheit sein: die Beziehungen von Seele und Gestalt werden „erfüllt“ und vollendet.²⁾ Es kann daher mehr als allzumenschliche Sentimentalität, die vor dem Ernste christlicher Hoffnung beschämt verstummen müßte, es kann echtes und tiefes Empfinden für die Vollständigkeit und Schönheit der von Gott gestifteten Gemeinschaft zwischen Menschen sein, wenn wir auch das Antlitz eines geliebten Entschlafenen „wiederzusehen“ hoffen. Wir bleiben uns der Unzulänglichkeit dieses Ausdruckes für die Identität der Gemeinschaft demütig bewußt, wenden ihn aber ohne alle Sorge an, in der Gewißheit, daß die „Erfüllung“ dessen, was an Verheißung in dem jetzigen Verhältnis von Seele und individueller Gestalt liegt, unser Hoffen nicht enttäuschen, aber seine unzulänglichen Bilder herrlich überbieten wird. Jedenfalls dürfen wir unseren zweiten Grenzsatz, ihn dem ersten entgegensetzend, dahin zusammenfassen, daß um der Bedeutung des Individuellen willen ein wesentlicher Zusammenhang zwischen der irdischen und der himmlischen

¹⁾ Vergl. den Begriff *κοιλία* bei Paulus, S. 262, A. 1. Dazu Luther W. A. XII, 366, 25 ff.

²⁾ Bezzel (bei Rupprecht S. 240 f.): „Kein Zug wird in diesem Leibe mehr sein, der dich beschämte, keine Miene, die dich verklagte, keine Gebundenheit wird mehr sein, so daß die Seele sich nicht zum Ausdruck brächte, kein Mangel, kein zu wenig wird mehr sein, sondern volle Harmonie des Tempels und des heiligen Geistes . . .“ Auch bei R. 245. Über das „Wiedersehen“ ebendort S. 240. — Übrigens ist Bezzel der Gefahr naturalistischer Vorstellungen nicht entgangen, s. S. 240,

„Gestalt“ bestehen muß.¹⁾ Wir bekennen nicht, in falschem „Naturalismus“, die Auferstehung des Fleisches, sondern die Auferstehung des Leibes, das heißt eben: die Erneuerung und Vollendung des Verhältnisses von persönlichem Leben und „Gestalt“.²⁾ Dann mag auch die Prägung der Leiblichkeit zur „Gestalt“, wie sie unter Gottes Erziehen dem ernstesten Ringen der Treue fortschreitend gelingt, für den „neuen Leib“ etwas bedeuten.³⁾ Wir reden also nicht von einem natürlichen Zusammenhange des himmlischen mit dem irdischen Leibe, aber wir wagen einen wesentlichen Zusammenhang zu glauben zwischen der persönlichen Geschichte, in der das Leibliche zum Gepräge der Seele wird, und unserer ewigen Gestalt.⁴⁾ Daß diese damit keineswegs zu einem Erzeugnis sittlicher Arbeit wird,⁵⁾ brauchen wir

¹⁾ Hier tauchen viele weiterführende Fragen auf. Auch die Völker haben Individualität. Auch für sie muß das Reich Gottes die bewahrende Vollendung sein. Die Besonderung der Menschheit in Völker muß eine Entsprechung in der Ewigkeit haben. Zeugnet man das, so wird die Fortdauer in personaler Besonderheit überhaupt hinfällig.

²⁾ Falscher Naturalismus spricht sich in der für uns unmöglich gewordenen Strophe „Dann wird eben diese Haut mich umgeben, wie ich gläube“ des Liedes „Jesus meine Zuversicht“ aus. Dagegen haben die Worte der nächsten Strophe „Dieser meiner Augen Licht wird ihn, meinen Heiland, kennen“, vom Zusammenhange mit der vorigen Strophe gelöst, als starker einfältiger Ausdruck der Identität „sinnlichen“ Schauens hier und dort ihr gutes Recht, vollends die Hoffnung „Was hier kranket, seufzt und fleht“ usw.

³⁾ Kähler § 793. Seine sehr bestimmt eingegrenzten Gedanken heben sich bewußt von K. Rothés (Ethik § 591) Spekulation, nach der der „geistige Naturorganismus“ der Menschheit im Aufstiege der Generationen unter der materiellen Verkleidung immer mehr reißt, ab. Kähler: „Bleibt unter allen Wechsellern der auf- und abblühenden Leiblichkeit nicht nur ein gleichartiger Grundzug, sondern auch ein Gepräge, welches das Innere ihr aufgedrückt hat, so mag in diesem persönlich Gestalteten und Gefestigten oder doch für solche Einwirkung Zugänglichen ein Keim liegen, dem der Schöpfer nach der Sichtung und unter dem bestimmenden Einfluß des himmlischen Urbildes durch seinen Geist die Bedingungen für eine neue Gestaltung darbietet.“ — Zur Abgrenzung gegen naturphilosophische Spekulationen vergl. auch K. Barth, Die Auferstehung der Toten. 1924. S. 106 ff.

⁴⁾ Bezzel (bei Rupprecht S. 245): „Das ist Gerechtigkeit im Himmel und auf Erden, daß der Leib ganz nach der Gedankenwelt bestimmt wird, die ihn Zeit seines Lebens durchwirkte und durchwohnte.“

⁵⁾ Wie stände es dann (vergl. Kähler § 793) um die „spät Berufenen und die vorzeitig Abgerufenen“? — Das Verhältnis von Heiligungsernst und Schöpfer-

nach allem vorhin über die neue Welt Gesagten nur eben anzudeuten. Der neue Leib wird nicht auf Erden schon halbfertig, etwa aus dem „Unsterblichkeitskeim“ des irdischen Leibes entwickelt, wie christliche Natur Spekulation will; sondern zwischen hier und dort steht auch für die „Gestalt“, die die Seele sich prägt, der Tod und das Gericht Gottes. Der neue Leib ist Schöpfung des Gottes, der allein Herrlichkeit und unvergängliche Schönheit geben kann. Dennoch verleiht die Hoffnung auf den neuen Leib unserem Verhältnis zu dem irdischen Leibe die rechte Ehrfurcht, den in Zucht und Haltung wirksamen Ernst und die hohe Freude. So bleibt der Auferstehungsglaube nicht ein Satz ruhender Spekulation, sondern greift tief in die Praxis des Christenlebens hinein.¹⁾ —

Die Betonung des Individuellen, die gerade im Auferstehungsglauben zur Geltung kommt,²⁾ ist die kräftigste Schutzwehr gegen jene scheinbare Überbietung des christlichen Zukunftsbildes, wie die Mystik und der Pantheismus sie darstellen wollen: die vollendeten Seelen gehen auf in Gott! Christliche Frömmigkeit sieht schon für dieses Leben den Höhepunkt der Vereinigung mit Gott nicht in der Entpersönlichung mystischer Ekstase, sondern in der bewußt erlebten, willentlichen Kindesgemeinschaft, die den Menschen mehr denn je als besondere Person vor Gott und durch Gott sich erfassen läßt. Wir können daher die personalistische Gestalt der Eschatologie nicht preisgeben, ohne auch für die Gegenwart das Wertverhältnis von Mystik und personalistischer Glaubensreligion völlig zugunsten der Mystik zu verändern. Damit ist unsere Stellung gegeben. An ihr

glauben entspricht genau den in der Lehre vom Gerichte S. 234 ff. entwickelten Gedanken.

¹⁾ Wer über die neue Welt und die neue Leiblichkeit noch mehr gesagt sehen will oder zu sagen weiß, der vergißt, daß die Ewigkeit in Frage steht, vor deren Formproblem gerade hier das zeitträumlich gebundene Vorstellen und Denken schweigen muß. Jedenfalls hat niemand das Recht, hier dogmatische Sätze aufzustellen, der nicht durch Schleiermachers dialektische Erörterung der Auferstehung (§ 161, 1) und D. Fr. Straußs Kritik (§ 103) hindurchgegangen ist.

²⁾ Leiblichkeit bedeutet Individualität. Vergl. C. Stange, Unsterblichkeit, S. 125. Allerdings bedarf St.s Satz: „Ohne den Leib gibt es keine Individualität“ noch einer besseren Begründung.

können auch die letzten Fragen, die eine personalistische Eschatologie wachruft, nicht irre machen. Bedeutet Individualität, persönliche Besonderheit nicht immer eine Schranke? Wie ist ihre „Vollendung“ anders als durch ihre Überwindung denkbar? Der Blick auf das Verhältnis des einzelnen zur Gemeinde kann über diese Frage hinausführen. Der Christ wird schon auf Erden immer weiter und reicher in der Teilnahme an dem Gesamtleben der Gemeinde, und sein Leben bleibt doch zugleich völlig individuelles Leben, ja wird es erst recht. In dieser Richtung suchen wir die Vollendung.¹⁾ Die Liebesgemeinschaft, nicht die Entpersönlichung ist die unerschöpflich reiche Erfüllung aller Sehnsucht nach Entschränkung. Die Liebe überwindet die Distanz des Ich und Du, ohne doch das Fürsichsein des Ich wie des Du aufzuheben.²⁾ Das ist ihr Wunder, ihre Irrationalität, die alle unsere logischen Kategorien aufhebt: indem wir ganz in dem anderen leben, leben wir unser eigenes, besonderes Leben. Diese spannungsvolle Tiefe der Liebe begründet ihre Überlegenheit über alle Mystik. Liebe und Mystik haben den gleichen Sinn: Erlösung von der Einzelheit und den Schranken. Aber die Mystik kann von den Schranken nur so erlösen, daß sie von allen konkreten Inhalten befreit. Sie verhält sich zur sittlichen Liebe wie die Leere zur Fülle. Daher ist eine Überbietung der Liebesgemeinschaft durch ein letztes mystisches Aufgehen in den anderen und mit ihnen in Gott ein Widersinn. Auch unsere irdische Liebesgemeinschaft wird „erfüllt“, „vollendet“ werden, aber nicht überboten durch eine völlig unzulängliche Art des Lebens im anderen. Die Gemeinschaft ist mehr als die mystische Einheit. Sie kann also nicht in dieser vollendet werden.³⁾

¹⁾ Vergl. auch Bezzel, bei Rupprecht S. 230.

²⁾ Vergl. auch G. Simmel, Fragment über die Liebe. Logos X (1921) S. 3. E. Hirsch, *Θησιθ*. I, S. 566 ff. Fr. Gogarten, Nachwort zu Luthers „Von unfreien Willen.“ 1924. S. 355 ff.

³⁾ Vergl. hierzu bes. M. Kähler, *Wiss.* § 542 ff. K. zeigt, wie die persönliche Bestimmtheit des ewigen Lebens und die Wahrung der „unwandelbaren Schranke heiliger Wesensordnung“ zwischen Schöpfer und Geschöpf dadurch gesichert ist, daß die Gemeinschaft mit Gott durch eine „geschöpflich faßbare Persönlichkeit“, den ewigen Mittler, gesichert ist. Die Christologie wahrt die persönliche Art der

Auch in der Ewigkeit werden wir nicht sein wie Gott, der alles Leben wesenhaft in sich begreift und umschließt. Wir bleiben auch als Vollendete Geschöpfe, endliche Geister, individuelle Personen, und nur in der für alle offenen und allen hingeebenen Liebe, in der Anbetung des Gottes, der alle Fülle in sich trägt, in der Gemeinschaft mit allen Vollendeten, deren jeder in besonderer Weise Gott schaut und liebt, erfahren wir die völlige Entschränkung.¹⁾

Aber wäre nicht für Gott die Vollendung erst da, wenn alle mit ihm eins gewordenen persönlichen Willen dann in ihm selig untergingen, in ihren Ursprung heimkehrend? Auch hinter dieser Frage steht Unverständnis für die Herrlichkeit der Liebe. Nicht Vollendung, sondern Verarmung der göttlichen Herrlichkeit würde es bedeuten, wenn das Fürsichsein von Ich und Du aufgehoben wäre. Es läßt sich keine vollkommenere Herrlichkeit Gottes denken als die Anbetung durch die Gemeinde persönlicher Geister. Daher fordert gerade auch theozentrisches Denken nicht das mystisch-pantheistische Zukunftsbild, sondern den christlichen Personalismus. Die Liebe bleibt. Das heißt: das Grundwesen unseres Daseins, für unser irdisches Erkennen das Grundgeheimnis der Gottesbeziehung, daß wir in Gott sind und doch nicht Gott, sondern eigenen Lebens vor und für Gott, bleibt auch dann erhalten, wenn Gott sein wird alles in allen. Er wird es nicht so sein, daß alles Bewußtsein in ihm unterginge, sondern so, daß aller Wille ganz auf ihn gerichtet und aller Lebensinhalt persönlicher Geister das anbetende Leben aus seinem Reichtum ist. Der Wesensabstand, die Grenze zwischen Schöpfer und Geschöpf, die jede Verschmelzung ausschließt, bleibt gewahrt. Daß Gott persönliche Geister gesetzt hat, ist nicht eine Phase seines Lebensprozesses nur, über die er hinausdränge, sondern die dauernde Gestalt seines Lebens.

Gottesbeziehung. „Und so ist im Wesen und für die Ewigkeit die persönliche Artung der innigsten Lebensgemeinschaft begründet, innerhalb deren die Liebe das Wesen der Personen nicht auflöst, sondern bestätigt und vollendet.“

¹⁾ Kähler, Wiss. § 544: „Nur die gesamte in Christo zusammengefaßte Personenwelt mit dem Vollertrage ihrer Geschichte befähigt ihr einzelnes Glied, die Fülle der in ihr sich widerspiegelnden Herrlichkeit Gottes aufzufassen.“

„Gott ist nicht ein Abgrund, in den man versänke oder ein Urwesen, in das man sich verlieren könnte, sondern der Vater der Liebe.“¹⁾

Wir haben die Eschatologie im engsten Zusammenhange mit dem christlichen Glauben und Leben dargestellt. So bedarf es kaum noch der Versicherung, daß das Hoffen, so gewiß es auch denkt und in ernster Besinnung gedankliche Klarheit sucht, Sache des ganzen Menschen ist. Wird die Frage nach der Zukunft zu einer Angelegenheit des Denkens allein, so entartet sie zu Neugier und Vorwitz. Diese rächen sich immer wieder durch die unauflösliche formelle Schwierigkeit des Ewigkeitsproblems, in das die Gedanken geführt werden, durch die hartempfundene Unmöglichkeit, ohne Vergewaltigung die Linien, die der hoffende Glaube ziehen muß, zu einem einheitlichen Zukunftsbilde, in dem das Denken zur Ruhe käme, zusammenzuschauen.²⁾ Eine vom Leben des Glaubens gelöste, nur gedankliche Eschatologie verfällt um deswillen, sobald sie aus biblizistischer und sektiererischer Kindlichkeit einmal erwacht ist zur Erkenntnis der unlösbaren theoretischen Probleme, notwendig der Skepsis. Wie viele sind den Weg von pietistischer Unbescheidenheit zu Strauß'schem Verzichte und Spotte gegangen! Dagegen überwinden wir die Unbefriedigtheit und den Anstoß der Gedanken, wenn wir, etwa durch Versenkung in die Absicht der Hoffnungsworte Jesu, gelernt haben, nur nach dem zu fragen, was um des Glaubens und der Liebe willen zu fragen und zu denken nötig ist, nur das zu bedenken, was dem Ernste unseres Kampfes und der Freudigkeit unserer Zuversicht dient; wenn wir zugleich einsehen, daß unsere Hoffnungsgedanken und -fragen, aus dem Christenstande in seiner Lebendigkeit erwachsend, an seinen natürlichen, allem geschichtlichen Dasein eigenen Grenzen, an seiner sittlichen Unvollendetheit, an den Polaritäten seines Lebens Anteil haben müssen. Wir haben die Ewigkeit nur so weit gegenwärtig, als wir zugleich vor der immer neuen Entscheidung, im Kampf für sie stehen. Auch das Denken kann nicht in ein Jenseits dieses

¹⁾ Schlatter, Theol. des N. T. II, S. 328.

²⁾ Diese Unmöglichkeit aufgedeckt zu haben ist das bleibende Verdienst von Schleiermachers Eschatologie.

Kampfes flüchten und in einem klaren Ewigkeitsbilde ausruhen. Es ist selber Ausdruck und Zeugnis unserer Geschichtlichkeit, unseres Kampfes, der noch ausstehenden Entscheidung, des „Noch-Nicht“, das unser Leben bezeichnet. Es führt nicht jenseits des Wagens und Einsaßes für die Ewigkeit, sondern es ist eine der Formen, in denen dieses Wagen atmet.¹⁾ Daher lebt es in Gedanken des noch währenden Kampfes und in solchen des schon entschiedenen Sieges zugleich, und auch diese sind im Ausdruck notwendig von jenen gestaltet.

Die christliche Eschatologie als Gedankenzusammenhang ist also nur eine Erscheinungsform des Wartens und bleibt nur in der lebendigen Verbindung mit der „Praxis“ wartenden Christenlebens gesund. Das Warten fordert den ganzen Menschen. Warten heißt: leiden unter der Knechtsgestalt des Reiches Gottes, unter der Macht der Sünde in unserem Leben, unter dem Todeschicksal der von Gottes Geist Ergriffenen, unter den Schranken irdischer Gemeinschaft der Heiligen, unter der Spannung zwischen Liebesgeist und Kampfgefeß. Warten heißt Leiden und Arbeiten. „Heimweh ist Kraft . . ., Heimweh macht nicht zum Kampfe untüchtig, sondern stählt und stärkt zu dem großen Streit, der ihm verordnet ist“ (Bezzel).²⁾ Wer nicht immer wieder mit heißem Verlangen an die Grenzen des Christenstandes und des Reiches Gottes stieße, wer sich nicht heiligte und mit verzehrendem Eifer an der äußeren und inneren Sammlung der Gemeinde Gottes arbeitete, — wie wüßte der, was Warten auf den Herrn bedeutet!³⁾ Nur in einer Tat der Seele und des Lebens, täglich neu, lebt die Hoffnung wirklich.

¹⁾ Vergl. für diese Auffassung des dogmatischen Erkennens meinen Aufsatz „Theologie des Glaubens“, SynstTh. II, S. 298 ff.

²⁾ Rupprecht S. 220.

³⁾ W. Herrmann, Dogmatik S. 90. (Nachdem vom Inhalte der Christen Hoffnung gesprochen ist): „Das kann der Glaube nur deshalb hoffen, weil in ihm auch der Wille lebt, jetzt gegen Alles zu kämpfen, was unter den Menschen eine Gemeinschaft freier Wesen oder eine Gemeinschaft der Liebe hindert, in der allein Gott völlig herrschen kann. Wenn die Hoffnung auf eine neue Welt des Jenseits nicht jenen bestimmten Inhalt hat und mit diesem Willen verbunden ist, so ist sie nicht Hingabe an Gott, sondern an das Irdische, hat dann also überhaupt nicht die Art des Glaubens.“

Anhang.

Luthers Stellung zur Unsterblichkeit.

1.

In meinem Aufsatze „Die Unsterblichkeit der Seele bei Luther“ (Z. f. hist. Th. III, S. 725—734) habe ich gegenüber C. Stanges Lutherverständnis, insbesondere in der Schrift „Die Unsterblichkeit der Seele“ (Gütersloh 1925), die Frage aufgeworfen, „ob Luther wirklich, wie C. Stange meint, den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele bewußt und ausdrücklich als unchristlich abgelehnt hat“. Unbestritten ist dabei Stanges Interpretation der Lehre Luthers von der Seele, von Geist und Fleisch, von Sünde, Gericht und von dem Sinn des Todes, sowie die These, daß in der Anthropologie der tiefste, von Luther bewußt als solcher erfaßte Gegensatz des Katholizismus und Protestantismus liege. Hier folge ich Stange in der Hauptsache durchaus und halte seine Grundgedanken für entscheidend wichtig. In Frage steht nur, ob zu Luthers Anthropologie der Satz wesentlich hinzugehöre, daß das natürliche Menschentum im Tode endgültig vernichtet werde, ob Luther demgemäß ein Leben nach dem Tode nur für die, deren Leben Christus geworden ist, kenne oder ob er eine Unzerstörbarkeit der von Gott angeredeten Person, in diesem Sinne eine „Unsterblichkeit“, vertrete und demgemäß nicht nur vom ewigen Leben der Erlösten, sondern auch vom ewigen Tode der Heillosen lehre.

Ich habe in meinem Aufsatz zu zeigen versucht, daß Luther die „Unsterblichkeit“ der Seele nicht ablehnt, obgleich sie bei ihm ganz anders begründet und gewertet wird als in der philosophisch-scholastischen Seelenlehre, daß Luthers bekannte Kritik an dem Beschluß des 5. Laterankonzils vom 19. Dezember 1513 keinen sachlichen Gegensatz gegen das neue Bekenntnis zur Unsterblichkeit bedeutet, sondern es als angefaßt

des alten christlichen Symbols unnötig und überflüssig, ebendamit als Zeichen einer Entartung, der das Selbstverständlich-Christliche nicht mehr selbstverständlich ist, hinstellt; weiter: daß für Luther aus der Gottesbeziehung des Menschen die Gewißheit nicht nur des ewigen Lebens, sondern auch des ewigen Todes folgt. Das wichtigste Material zur Begründung findet sich auch in diesem Buche, oben S. 18 A. 1, S. 30 A. 1.

C. Stanges Antwort (Z. f. nst. Th. III, S. 735—784) geht von dem Gedanken aus, daß zu Luthers Anthropologie, wie er sie verstehe, der Gegensatz gegen die Unsterblichkeitslehre, gegen das Fortleben der Heillosen in ewigem Tode notwendig hinzugehöre, daß man also nicht, wie ich will, Stanges Grundverständnis der Anthropologie Luthers sich zu eigen machen und doch gegen seine Deutung der Unsterblichkeitsstellen kämpfen könne. Stange sucht dann durch eine eingehende Analyse der zwischen uns verhandelten Stellen zu zeigen, daß Luthers Kritik am Laterankonzil in der Tat die Unsterblichkeitslehre als Abfall von der evangelischen Wahrheit, als Menschenlehre und Teufelswerk brandmarke. Aber Stange will zugleich den Streit zwischen uns über das Ringen um einzelne Lutherstellen hinausführen, indem er darauf aufmerksam macht, wie Luther in grundsätzlicher Besinnung streng zwischen philosophischer und theologischer Methode unterschieden habe. Diese Unterscheidung gelte es auch auf Luthers eigene anthropologische Aussagen anzuwenden: es wird „in jedem einzelnen Fall festgestellt werden müssen, ob Luther seine Aussagen über den Menschen in der Anwendung der logischen Grundbegriffe oder aus der Gewißheit seines Rechtfertigungsglaubens heraus gewonnen hat“ (S. 758). Daher sei mit Zitaten aus Luthers Schriften als solchen noch nichts für seine theologische Überzeugung zu beweisen. Vielmehr macht Stange, im Anschluß an Luthers Auslegung des 90. Psalms, die auch mir seit langem wichtigste Quelle für die Todeslehre des Reformators ist, den Versuch zu zeigen, daß Luther seine Eschatologie völlig aus dem Rechtfertigungsglauben heraus gewinnt. Luther lehre den „ewigen“ Zorn nicht als etwas auch vom Standpunkte Gottes aus Endgültiges. So stelle sich nach Luther der Zorn nur dem in seiner Sünde gefangenen Menschen dar. Und dieser Eindruck sei in der Tat ein notwendiger Durchgang für den Glauben: der Weg zum ewigen Leben

ist ein Weg durch den ewigen Tod, „nur in dem Erlebnis des ‚ewigen‘ Zornes Gottes öffnet sich tatsächlich dem Glauben der Weg, der zur Erkenntnis der vollen Herrlichkeit Gottes führt“ (S. 777). Luther lehre also in der Hauptlinie seiner Theologie nicht die Auferstehung der Gottlosen im Sinne einer objektiven Aussage. Freilich fänden sich auch solche Stellen — aber sie hätten wohl nur den Sinn, den Gerichtsgedanken zum Bewußtsein zu bringen, fielen aber aus dem Zusammenhange der Vorstellungen Luthers über den Zustand im Jenseits heraus (S. 780).

Damit hat Stange unser Problem nun in eine Tiefe verfolgt, in der die ganze Größe der Lutherschen Theologie sich überwältigend erschließt. Ich brauche nicht erst zu sagen, daß ich die Dinge hier in den Grundlinien genau so sehe wie Stange und in dem wichtigsten Teile seines Aufsatzes eine Einführung in Luthers „Eschatologie des Rechtfertigungsglaubens“ finde, die jenseits unseres Streites steht und auch von den Lesern in ihrer Eigenbedeutung genügt werden sollte.

Dennoch kann ich es bei Stanges Antwort noch nicht bewenden lassen. Auch ich bin überzeugt, daß Luthers Eschatologie eine Durchführung seines Rechtfertigungsglaubens bedeutet. Aber es gilt ganzen Ernst damit zu machen, was bei Luther „Glaube“ heißt. Luther kennt keinen Glauben, der los von der Furcht wäre. Es ist richtig, daß der Glaube im Wagnis einer letzten Synthesis ahnt, daß auch der „ewige“ Zorn nur der Durchgang zur Gnade sein wird. Aber dieser Glaube kämpft immer wieder mit der Furcht, die aus der eigenen Verantwortung und aus dem bitteren Ernste der Zorneserfahrung wächst. Darum hütet er sich, eine „objektive“ Lehre vom Zustande im Jenseits zu geben, in der der ewige Tod der Gottlosen nicht vorkäme. Stange erklärt, daß Luthers Aussagen über die Auferstehung der Gottlosen zuletzt nicht im Sinne „objektiver“ Sätze gemeint sein könnten. Ich füge hinzu — vgl. meinen Aufsatz „Theologie des Glaubens“ in 3. f. hst. Th. II, 281 ff. und oben S. 203 f., 211 ff. —, daß eine Rechtfertigungstheologie, solange sie Theologie des Glaubens bleibt, überhaupt keine „objektiven“ Aussagen über den Ausgang der Menschheit macht. Die Heilsgewißheit steht immer im Kampfe. Es ist nicht nur das Unverständnis des natürlichen

Menschen für Gottes Wesen, es ist nicht nur die „falsche Meinung“ des Sünders von Gott (Stange S. 776 f.), die ihn in der Heilsgewißheit und ihrem Zukunftsbilde nicht ausruhen läßt, sondern es ist der Ernst Gottes selber und die Schwere der Verantwortung. In dieser Spannung der kämpfenden, von Furcht und Zittern durchdrungenen Heilsgewißheit bleibt auch die eschatologische Zukunftsaussage. Daher lehrt sie Auferstehung der Gottlosen und ewigen Tod — und wagt doch immer wieder in letzter Kühnheit des Glaubens sie überwunden zu denken.

Tritt man mit diesen Erwägungen an Luther und Stanges Verständnis seiner Eschatologie heran, so ist ein Doppeltes geltend zu machen. 1. Es ist dann sicher, daß Luther seine Aussagen über die Auferstehung der Gottlosen und den ewigen Tod ganz ernst gemeint hat. Damit behält aber Luthers Interesse an der „Unsterblichkeit“ für uns Bedeutung. Es hat also auch angesichts der Vertiefung der Fragestellung durch Stanges Aufsatz Sinn, wenn ich meine Auffassung der Stellung Luthers zur Unsterblichkeit noch einmal gegen Stange verfechte. Stange und mich trennt noch, so scheint mir, ein verschiedenes Verständnis dessen, was ich „Theologie des Glaubens“ nenne. Wenn Luther uns an einen Punkt führt, wo der letzten Schau des Glaubens die Hölle, der Dualismus, der ewige Tod völlig versinkt in der „Wandlung“ durch Gottes unaussprechlich herrliche Gnade, dann leitet er daraus nicht das Recht für die Theologie her, die Hölle als Möglichkeit endgültigen Zornes, die Auferstehung der Gottlosen, den Doppelausgang nicht zu lehren. Wenn Luther, obgleich er Eschatologie des Rechtfertigungsglaubens treibt, dennoch objektiv gemeinte Aussagen über die Auferstehung der Gottlosen und den ewigen Tod bietet, so ist klar, daß er keinen Glauben kennt, der von der Frage, ob jene Dinge nicht als objektive Wirklichkeit unser und der Menschheit warten, je loskäme. 2. Weiter aber müßte Stange zugeben, daß Luthers aus dem Rechtfertigungsglauben gestaltete Eschatologie, wenn ihr wirklich der ewige Tod nur Durchgang zum ewigen Leben ist, ihre letzte Höhe allein im Gedanken der Wiederbringung aller haben könnte,¹⁾ aber nicht in der Theorie der Vernichtung der Gott-

¹⁾ Wie wir unten sehen werden, hat Luther diese Folgerung nicht gezogen, sondern die Apokatastasis ausdrücklich abgelehnt. W. A. 26, 509, 13 ff.

losen im Tode. Glauben wir an die „Wandlung“ des „ewigen“ Todes, dann glauben wir sie für alle. So kann Stanges Lehre von der Vernichtung der Gottlosen im Tode vor Luther in keinem Falle bestehen. Sie bedeutet ein Element, das nicht vom Rechtfertigungsglauben durchglüht ist. Stanges eigenes Lutherverständnis schließt seine Vernichtungstheorie aus.

Ich stütze diese Erwägungen, indem ich nun noch einmal quellenmäßig zu zeigen versuche, einmal: daß Luther in der Tat den Satz von der Unsterblichkeit nicht abgelehnt, sondern am Fortleben der Seele nicht nur als Philosoph, sondern als Theologe Interesse genommen hat; sodann: daß Luther in vollem Ernste den Doppelausgang der Menschheit, die Auferstehung der Gottlosen, den ewigen Tod als endgültiges Bleiben unter dem Zorne gelehrt hat.

2.

Allerdings kann es sich bei der Frage der Unsterblichkeit nicht darum handeln, daß ich Stanges Deutung der zwischen uns strittigen Stellen im einzelnen widerlege. In unserem Handel steht es, scheint mir, so, daß ebenso das Ganze die Einzelbeobachtungen, wie die Einzelbeobachtungen das Ganze tragen. Die Leser mögen sich im Gegenüberstellen unserer Einzeldeutungen selber ein Urteil bilden. Ich werde also nur in den Anmerkungen und gelegentlich auf einige Bedenken gegen Stanges Interpretation hinweisen und im übrigen, unter Rückweis auf meinen Aufsatz, das Gewicht meiner Gründe durch einige neue Belege und Erwägungen verstärken.

Das Bild, das die Quellen bieten, stellt sich mir so dar: Luther hat den Unsterblichkeitsgedanken nicht abgelehnt, sondern gelten lassen, ja in seiner Art selber vertreten. Er war bei ihm freilich nicht der gleiche wie bei den Philosophen und noch weniger das Ganze. So kommt es, daß wir zwei Reihen von Äußerungen bei ihm finden. Einmal lobt er die Philosophen wie Cicero, die von der Unsterblichkeit gelehrt haben,¹⁾ und verwirft die Leugner der Unsterblichkeit

¹⁾ W. A. Tischreden 3, S. 698, 10 ff. (Nr. 3904): Cicero fuit optimus philosophus, qui sensit animam esse immortalem sicut optime philosophiam naturalem, moralem et rationalem descripsit. Es ist ein teuer man gewest, qui multa legit et judicavit et deinde etiam dicere potuit; hat sein ding mit

wie Aristoteles¹⁾; er steht gegenüber dem Naturalismus und Materialismus mit jenen in einer Front. Das andere Mal betont er die Unzulänglichkeit der philosophischen Gedanken gegenüber der biblischen Wahrheit. Dort bringt er die relative Gemeinsamkeit mit der „besten“ Philosophie, hier den Gegensatz zum Ausdruck. Den Gegensatz aber findet er zunächst darin, daß die Philosophen auf Menschenvernunft statt auf Gottes klares Wort bauen und es daher in der Unsterblichkeitsfrage wohl zu Erwägungen, aber nicht zu fester Gewißheit bringen.²⁾ Sodann: die Philosophen begründeten ihre Gedanken in einer Metaphysik der Seele, vor allem auf den platonisch verstandenen aristotelischen Satz von der Seele als Form des Leibes; Luther wurde

ernst geschrieben, non ita lusit et graecissavit ut Aristoteles et Plato. Ich hoff, Got wüdt Ciceronem et tales homines auch remissione peccatorum helfen, vnd sol er on gnade sein, so wird er doch ja etliche stufen hoher sein quam nostri cardinales et episcopus Maguntinus. — Es geht nicht an, zu vermuten, daß Luther hier nur secundum philosophiam rede. Die Stelle folgt ja unmittelbar der S. 280 A. 2 angeführten (Scriptura sacra pugnat contra Aristotelem, qui negat animam immortalem usw.), also dem Hinweise auf den Grund des Unsterblichkeitsglaubens in Jesu Wort.

¹⁾ Vgl. außer der in der vorigen Anmerkung genannten Stelle über Aristoteles noch den Satz aus dem „christlichen Adel“ W. A. 6, 458, 7 ff. (s. oben S. 30 A. 1 am Ende und 391fTh. III, 730 f.). Stanges Versuch (391fTh. III, 748 ff.), diesen Passus dahin zu deuten, daß Luther sowohl die Lehre von der Sterblichkeit als auch die von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele verneine und die eine wie die andere als „Philosophie, d. h. Menschenträume oder Teufelslehre“ bezeichne (a. a. O. S. 750 oben), halte ich für undurchführbar; mein Verständnis der Stelle wird durch Tischreden 3, S. 698, 4 ff. (s. u. S. 280 A. 2) gestützt.

²⁾ W. A. 6, 458, 7 ff. (Gegen den Versuch, Aristoteles als Lehrer der Unsterblichkeit zu „retten“: „... als hätten wir nicht die heilige Schrift, darin wir überreichlich von allen Dingen gelehrt werden, der Aristoteles nit ein kleinsten Geruch je empfunden hat.“ Besonders lehrreich ist eine Stelle aus der Disputation vom 11. Jan. 1539 (Drews S. 502). Es ist davon die Rede, ob die Philosophie Gott Unendliches und Unbegreifliches belege (tribuere) oder nicht. Luther verneint es. Er macht sich den Einwand: Cicero und Plato verfechten doch die Unsterblichkeit der Seele. Ja, erwidert er, solche Gedanken kann die Philosophie wohl fassen, aber zur Gewißheit des Glaubens bringt sie es nicht. (Sed Cicero et Plato eleganter disputant de immortalitate animae, sunt optima cogitationes ... Cogitare aliquis potest de verbo et de articulis fidei omnibus, de aeterna vita et alia multa. Sed concludere, quod vera sint, ex sese non potest ...).

durch Gottes Anrede an die Person ihrer „Unzerstörbarkeit“ gewiß.¹⁾ Weiter schied ihn von den Philosophen ihr Unverständnis für den Ernst und die Schwere des Todes: man träumt von der Befreiung und dem Himmelsaufstiege der Seele — es ist selbstverständlich, daß Luther, des Gerichtes harrend, solche anmaßenden und spielerischen Gedanken des hellenischen Heidentums herb abwies. Endlich verwarf er die philosophische Unsterblichkeitslehre, weil sie nur für die Seele und nicht auch für den Leib hoffte, weil sie wohl von einem Fortleben, aber nicht von Auferstehung des ganzen Menschen, von der Wiedervereinigung des Leibes und der Seele wußte; hier stellte er der Unsterblichkeitslehre den Auferstehungsglauben entgegen.²⁾

Luther findet also die Unsterblichkeitslehre der Philosophen schlecht begründet, beurteilt die „Unsterblichkeit“ als nur das geringste und primitivste Stück christlicher Eschatologie und weiß, daß sie in den Händen der Philosophen, als das Ganze behandelt, zum Feinde des Glaubens an Gottes Gericht und die Auferstehung werden kann. Dennoch verschmäht er für das Elementarste und Allgemeine seiner in ganz anderen Zusammenhängen stehenden und zu ganz anderen

¹⁾ Für den Begriff der „Unzerstörbarkeit“ der Seele vgl. Luthers Römerbriefvorlesung (Ficker I, S. 12, 15) zu Röm. 1, 23 (corruptibilis i. e. corporalis hominis): Nam et homo secundum animam est ‚in corruptibilis‘. L. wendet also auf die Seele das Wort (ἀφθάρτος = incorruptibilis) an, das Paulus für Gottes Wesen gebraucht. — Zur Begründung der Unsterblichkeit bei Luther s. o. S. 18 A. 1.

²⁾ E. A. 51, 191; 214 f. (= W. A. 36, 603, 32 ff., 628 ff.); vgl. C. Stange in Zs. f. luth. Th. III, 771 f. Außerdem W. A. Tischreden 5, S. 219, 11 ff. (Nr. 5534): Item Abraham vivit. Deus est Deus vivorum. Wenn man nun wolt sagen: Anima Abrahae vivit apud Deum, corpus hic jacet mortuum, die distinctio ist ein Dreck! die will ich anfechten. Es mus heißen: Totus Abraham, der ganze mensch soll leben. Aber so reißet ir nur ein stück vom Abraham vnd saget: Das lebet. So reden die philosophi: Postquam anima ex hoc domicilio emigravit etc. Da mus ein nerrische seel sein, wenn die im hiemel were, das sie des leibs begieren wolte! — Luther wendet sich in diesen Worten selbstverständlich nicht gegen die Unsterblichkeit, d. h. das Fortexistieren der Seele (das er ja vielmehr in seinem Nachsinnen über den Zwischenzustand immer wieder bejaht hat), sondern gegen den Gedanken, daß die Seele unmittelbar nach dem Tode ohne den Leib in den Himmel wandere (s. a. a. O. 219, 1 ff.). Luther spricht also für den „Zwischenzustand“ und betont, daß er kein „Leben“ ist. Auch bei den Gottlosen unterschied er die kommende Auferstehung deutlich von dem Fortleben im Zwischenzustande.

Höhen und Tiefen führenden Hoffnung den Ausdruck „Unsterblichkeit“ nicht, spricht von „Unzerstörbarkeit“ der Seele und kann sich über die philosophischen Lehrer der Unsterblichkeit freundlich aussprechen, mit einem Gemisch von Wohlwollen und Mitleid, begründet in dem Bewußtsein der Überlegenheit des christlichen Glaubens nach Gehalt und Gewißheit. Ja, Luther teilt mit den Philosophen die Überzeugung, daß die Seele im Tode sich vom Leibe trennt und für sich fortexistiert; allerdings „Leben“ ist das nicht, Leben gibt erst die Auferstehung, die Seele und Leib vereinigt. Es ist völlig unmöglich, diese Gedanken Luthers als Restbestände der biblisch-volkstümlichen Vorstellungswelt oder der überlieferten scholastischen Theologie nicht ernst zu nehmen oder, unter Voraussetzung des Dualismus von philosophischer und theologischer Wahrheit bei Luther, als nur „philosophisch“ gemeint und theologisch belanglos aufzufassen. Dazu sind die Gedanken viel zu tief in Luthers Auslegung der Schrift verwoben. Man kann auch schwerlich leugnen, daß, wenn er über den Zwischenzustand nachdenkt, er mit stärkstem persönlichem Interesse dabei ist: es war ihm ein ernstes Anliegen, über den Zustand der vom Leibe getrennten Seele Aussagen zu tun.¹⁾ Wir haben gerade hier Worte von ihm, die zu seinen tiefsten theologischen Gedanken gehören²⁾ — aber sie setzen das Fortleben der vom Leibe getrennten Seele, die „Unsterblichkeit“ voraus.

Als Ausdruck dieser gewiß nicht einfachen, aber in sich klaren Stellung Luthers zur Unsterblichkeitslehre wollen die zwischen Stange

¹⁾ Vgl. dafür W. A. 10, I 2, S. 117, 17 ff. und dazu W. Köhlers Bemerkungen S. LV f. Ferner die Sachparallele W. A. Tischreden 3, S. 696 ff. Dort besonders lehrreich S. 698, 7 ff.: „Nam anima est alia substantia a corpore, vnd ist dennoch ein große coniunctio, die an eyinander hengen, quia anima maxime diligit corpus. Es scheidt sich vngern von eyinander.“ Zum Verhältnis von Seele und Leib s. auch W. A. 36, 548, 6 f.

²⁾ W. A. 10 III, 191 ff. Der „Ort“ des Zwischenzustandes ist für die Gläubenden das Wort Gottes (191, 13 ff.: „Daß des Menschen Seele oder Geist keine Ruhe oder Stadt hat, da er möge bleiben, denn das Wort Gottes, bis daß er am jüngsten Tag zur hellen Beschauung Gottes komme“), für die Gottlosen die nicht-leibliche „Hölle“, die Luther noch von der „rechten Hölle“, „die am jüngsten Tage angehen wird“, unterscheidet: nämlich „das böse Gewissen, das ohn Glaube und Gottes Wort ist“ (192, 11 f.).

und mir besprochenen Äußerungen verstanden sein. Ich gehe auf sie nicht nochmals ein, sondern füge einige neue bei. Luther hat sich auch später noch, 1539, über das Laterankonzil geäußert, in seinen Tischreden. Wir haben eine Wiedergabe seiner Bemerkungen in Anton Lauterbachs Tagebuch.¹⁾ Ita concilium Lateranense, quod anno Domini 1515 celebratum incepit sub Iulio et desiit sub Leone; ibi decretum est, ut crederent resurrectionem mortuorum. Wie die letzte Wendung zeigt, verstand Lauterbach Luthers Spott über das Konzil keineswegs als Verwerfung der Unsterblichkeitslehre im Namen des christlichen Auferstehungsglaubens; vielmehr werden Unsterblichkeit und Auferstehung in eins gesehen; das Eintreten des Konzils für die Unsterblichkeit kann ausgedrückt werden: ut crederent resurrectionem mortuorum. Nun dürfte man gewiß auf diese Tischreden-Notiz kein Gewicht legen, wenn sie nicht durch andere Beobachtungen gestützt würde. Indessen, wie ich schon 39stTh. III, 728 A. 2 erwähnte, gebraucht Luther umgekehrt gelegentlich die Wendung „daß die Seele unsterblich sei“ als Ausdruck für den christlichen Ewigkeitsglauben.²⁾ Die beiden Stellen zeigen also von beiden Seiten her, daß Luther zwischen der rechtverstandenen „Unsterblichkeit“ und dem christlichen Auferstehungs- und Ewigkeitsglauben keinen Gegensatz empfand, so gewiß er sie in der Regel unterschied. „Unsterblichkeit“ kann ihm gelegentlich allgemeiner Rahmen für die ganze christliche Hoffnung werden.³⁾

¹⁾ W. A. Tischreden 4 S. 290, 18 ff. (Nr. 4390).

²⁾ Kirchenpostille W. A. 10 I, 56 = E. A.² 7, 163.

³⁾ Aurifabers Bearbeitung der oben behandelten Stelle aus den Tischreden (W. A. Tischreden 4 S. 290, 25 ff., Nr. 4390) deutet Luthers Kritik des Konzilsbeschlusses genau wie wir. Bei der Arbeitsweise Aurifabers (s. dazu W. A. Tischreden 3, S. XXXIII ff.) wird man seine Wiedergaben gewiß niemals ohne weiteres als sichere Quelle für das, was Luther jeweils wirklich gesagt hat, verwenden. Aber erstens bleibt in unserem Falle Aurifabers Wiedergabe jedenfalls ein Beleg dafür, wie man Luthers Urteil über den Unsterblichkeitsbeschuß in seinem Kreise verstand. Zweitens trifft Aurifabers Deutung mit dem „nu allererst“ aus der Schrift an den christlichen Adel (W. A. 6, 432, 27 ff.; vgl. oben S. 30 A. 1 und 39stTh. III, 727) zusammen und stützt unser von C. Stange a. a. O. S. 742 f. bestrittenes Verständnis dieser Stelle. — Ich setze Aurifabers Tert hierher: Wenn der Artikel von Auferstehung der Toten im Papsttum zu glauben geboten sei. „Im Concilio zu Lateran . . ., da ist erst

Daher konnte er auch gegen den Beschluß des Laterankonzils im ganzen sachliche Einwendungen nicht erheben. Es ist nicht sicher festzustellen, ob Luther das Dekret im Wortlaut und ganzen Umfang je gesehen hat. Aber soviel wird er von ihm gewußt haben: daß es die „Unsterblichkeit“ zwar im Zusammenhange mit der scholastisch-philosophischen Theorie von der Seele als Form des Leibes lehrte, aber doch keineswegs auf philosophische Weisheit, sondern auf die Worte Jesu Matth. 10, 28 und Joh. 12, 25 begründete und den unlösbaren Zusammenhang der Unsterblichkeit mit dem christlichen Glauben an das Gericht, an ewiges Leben und ewige Verdammnis sowie die Auferstehung der Toten geltend machte.¹⁾ Das alles konnte Luther unterschreiben. Der für die Kurie entscheidende Schriftbeweis aus Matth. 10, 28 wurde auch von Luther oft zur Begründung des Unsterblichkeitsglaubens verwendet.²⁾ Und zu einem Angriff auf die in der Kirche herrschende Menschenlehre und Philosophenweisheit bot die Festsetzung über die Unsterblichkeit Luther um so weniger Anlaß, als das ganze Dekret ja die Gefahr der Philosophie betonte, gegenüber einer irrenden Philosophie die Wahrheit der christlichen Religion zur Geltung zu bringen mahnte und überhaupt das philosophische Studium dem theologischen stärker unterzuordnen forderte.³⁾

kannt und beschlossen worden, daß man sollt gläuben Auferstehung der Toten . . .“ Man beachte 1. das „erst“, 2. die Wendung „Auferstehung der Toten“. Im Zusammenhange mit unseren anderen Beobachtungen bekommt die Ausrufstellung Wert.

¹⁾ Bullarium Romanum. Ed. Taurinensis. Tom. V, S. 601 f.: „Quod manifeste constat ex Evangelio, cum Dominus ait: ‚Animam autem occidere non possunt‘, et alibi: ‚Qui odit animam suam in hoc mundo, in vitam aeternam custodit eam‘, et cum aeterna praemia et aeterna supplicia pro merito vitae iudicandis repromittit. Alias Incarnatio et alia Christi mysteria nobis minime profuissent, nec Resurrectio expectanda foret, ac sancti et iusti miserabiliores essent, iuxta Apostolum, cunctis hominibus. Cumque verum vero minime contradicat, omnem assertionem veritati illuminatae fidei contrariam omnino falsam esse definimus . . .“ (Ich habe die sinnlose Interpunktion der Ed. Taurinensis hinter custodit eam und vor Alias geändert.)

²⁾ Zum Beispiel W. A. Tischreden 3, S. 698, 4 ff. (Nr. 3904): Scriptura sacra pugnat contra Aristotelem, qui negat animam immortalem, sed dicit animam et corpus eandem esse substantiam. Christus clare dicit: Nolite timere eos, qui occidere possunt corpus, animam vero occidere non possunt.

³⁾ Bullar. Rom. a. a. O. S. 602 § 3 und 4. Das Laterankonzil stellt ebenso

Daß Luther den Satz von der Unsterblichkeit mit dem christlichen Glauben an die Auferstehung und das ewige Leben zusammenzustellen vermag, wird weiter deutlich an den Vorwürfen, die er der Kurie und Hierarchie macht, daß sie „von dem Artikel, daß eine Auferstehung des Fleisches und ein ewiges Leben sei, nichts halten und unser höhnisch wissen zu lachen und zu spotten, daß wir solches glauben“ (W. A. 49, 396, 21 ff. = E. A. 19, 106 = E. A.² 20, II, 53 f. Vgl. C. Stange, *ThstTh.* III, S. 747 und die beiden dort angeführten Parallelstellen).¹⁾ C. Stange (S. 747) erklärt hierzu: „Wenn Luther so über die Stellung des Papstes zu dem Glauben an ein ewiges Leben sprechen kann, kann er unmöglich in der päpstlichen Lehre von der Unsterblichkeit der Seele eine Wiederaufnahme der christlichen Lehre vom ewigen Leben sehen.“ Er meint also: Luther zieht das gleiche Papsttum, das die Unsterblichkeit lehrt, des Spottes über den christlichen Glauben an ein ewiges Leben. Die Lehre von der Unsterblichkeit hindert nicht, das christliche Bekenntnis zum ewigen Leben zu verhöhnern. Indessen diese Deutung Stanges ist nicht zu halten. Die angeführte Stelle spielt offenbar auf einen Vorgang am päpstlichen Hofe an, den Luther mehrfach erwähnt; er hat ihm starken Eindruck gemacht.²⁾ Nos quoque contionamur de filio Dei, venturo ad iudicium, et aeternis flammis subjecturo impios. Sed haec cum vel legit vel audit Papa cum suis cardinalibus, rident tanquam in re impossibili. Quid, inquiunt, si coelum ruat? Sicut narratur historia de Leone Pontifice, quod adhibuerit aliquando ad mensam duos Philosophos, quorum alter de immortalitate animae, alter de mortalitate disputaret. Cumque post longam et acrem concertationem Pontifici, ut uter rectius dixisset, pro-

wie später Luther in der Heidelberger Disputation These 31 (E. A. v. a. 1, 389 = W. A. 1, 355) die philosophischen (Luther: aristotelischen) Sätze von der Sterblichkeit der Seele und der Ewigkeit der Welt zusammen und hebt ihren Widerspruch zum „rechten Glauben“ hervor.

¹⁾ Da W. A. 49, 396, 21 ff. keine unmittelbare Nachschrift der Lutherpredigt darstellt, sondern Poachs Bearbeitung für den Druck auf Grund der Rörerschen Nachschriften (W. A. 49, XXXIV f.), so ist der Wortlaut nicht völlig als von Luther stammend verbürgt. Doch verdient die Stelle sich selbst volles Vertrauen.

²⁾ Genesissvorlesungen W. A. 43, 67, 11 ff. = E. A. o. l. 4, 281 f. Außerdem W. A. Tischreden 2, 367, 23 ff. (Nr. 2213).

nunciandum esset: Tu, inquit ad illum, qui immortalitatem animarum defenderat: Vera quidem videris dicere, sed adversarii tui oratio facit bonum vultum. Sic Epicuræi solent, amplectuntur carni et rationi consentanea contra manifestam veritatem. So der Wortlaut in der Genesisorlesung. Nach einer Aufzeichnung der Tischreden hat Luther ein anderes Mal hinzugefügt: „Solche bößwichter und Epicurer sollen die christliche kirchen zu regiren haben!“ Diese Stellen zeigen deutlich: als Beleg für den Spott des Papstes und der Seinen über die christliche Verkündigung der letzten Dinge führt Luther eine frivole Äußerung Leos X. über die Unsterblichkeit an, aus der hervorging, daß man an der Kurie das Bekenntnis zur Unsterblichkeit, dem man sich nicht gut entziehen konnte, persönlich gar nicht ernst nahm.¹⁾ Das war für Luther das Fürchtbare, daß man mit diesen großen Dingen des Glaubens (zu denen er hier die Unsterblichkeit rechnet!) spielte. Nicht daß man die Unsterblichkeit lehrte, macht Luther dem Papsttum zum Vorwurf, sondern daß man ohne letzten Ernst und wirkliche Überzeugung von ihr handelte. Hätte Luther die Szene am päpstlichen Hofe als Beispiel wählen können, wenn er in dem Satze von der Unsterblichkeit nur „Teufelslehre“ und nicht ein Stück der manifesta veritas erkannt hätte?

Für unsere Auffassung von Luthers Spott über das Laterankonzil spricht schließlich auch, was wir von der sonst in Deutschland an dem Beschlusse von 1513 geübten Kritik wissen. In dem pseudohuttenschen Dialoge Eccius dedolatus von 1520 läßt der Verfasser den Doktor Eck sagen: Sed in hoc capital facit (sc. Martinus), quod purgatorium negat, non solum in summi pontificis et Romanorum procerum detrimentum, sed cunctorum theologorum perniciem. Darauf erwidert der Auditor: Resipiscet, nam ignorabat animam esse immortalem, priusquam ita in sacrosancto Laterano Concilio decretum esset; nunc vero haud amplius cum Aristotele,

¹⁾ Vgl. übrigens Stanges eigene Darstellung Unsterblichkeit S. 85: „der Umstand, daß Pomponatius' Schrift nur das aussprach, was im Grunde die innerste Überzeugung der philosophisch gerichteten Kreise in der Umgebung Leos X. war, schützte ihn vor der Katastrophe.“

Cicerone et Plinio errabit.¹⁾ Der Sinn der Stelle ist klar: Eck wirft Luther die Ablehnung des Segefeuers vor, worauf der „Hörer“ ironisch antwortet: Luther wird darin Vernunft annehmen, er hat nur deshalb das Segfeuer verneint, weil er bis zu dem Beschlusse des hochheiligen Laterankonzils von der Unsterblichkeit der Seele nicht wußte!! Es war dringend nötig, daß das Konzil diesen Artikel erst einmal lehrte; man konnte dergleichen ja noch nicht wissen, sondern mußte, bisher nur auf die Autoritäten Aristoteles, Cicero, Plinius gewiesen, dem Irrtum verfallen!²⁾ Man fühlt den Spott der Bemerkung, dahinter steht der gleiche Gedanke wie bei Luther selber: die Kurie tut ja, als gäbe es die Heilige Schrift und das Glaubensbekenntnis mit dem Satze von dem ewigen Leben gar nicht!

Ebenso ist die spöttische Bemerkung Ulrichs von Hutten in seinen Glossen zur Bannbulle zu deuten („... ut nunc Romae nescio quid conciliabuli habes, in quo nuper statuerunt tandem Copiistae tui, animam esse immortalem“).³⁾ Der Humanist Hutten griff den Konzilsbeschuß schwerlich an, weil er ihn sachlich für unchristlich hielt. Als Grund seines Spottes kommt nur die Überzeugung, daß es ein starkes Stück sei, alte christliche Grundwahrheiten feierlich zu proklamieren, in Betracht.

Im Zusammenhange dieser kritischen Stimmen müssen auch Luthers Äußerungen verstanden werden.⁴⁾ Kein Zweifel, daß er um die

¹⁾ Hutteni opera ed. Böcking. IV, S. 534.

²⁾ Plinius war als Leugner der Unsterblichkeit bekannt; Aristoteles wurde von dem Verf. des *Eccius dedolatus* offenbar mit Pomponatius als Gegner der Unsterblichkeit gedeutet. Es überrascht, wenn man Luthers Urteil über Cicero im Sinne hat, Cicero im *Eccius* in dieser Reihe zu finden. Aber die Humanisten nahmen, mit Recht, Ciceros Gedanken von der Unsterblichkeit nicht so ernst wie Luther. In Wirklichkeit kommt Cicero ja über die akademische Skepsis in der Unsterblichkeitsfrage nicht hinaus. Vgl. *Tusc.* I, 23. Diese Stelle führt auch Johann Gerhard, *Loci VIII*, S. 100 an zum Belege dafür, daß die Vernunft-erwägungen der Philosophen es nicht zu fester Gewißheit bringen. Vgl. auch Th. Stielinski, *Cicero im Wandel der Jahrhunderte*, 2. Aufl. 1908, S. 98 f.

³⁾ Hutteni opera ed. Böcking V, 308, 27 ff.

⁴⁾ Weiteres Material bei W. Köhler (vgl. oben S. 30 A. 1) S. 111. K. endet mit der „Feststellung der Tatsache, daß Luther mit seinen Äußerungen innerhalb des Milieus steht“. — Stange (S. 737) meint, Luthers Spott über das Konzil sei gar nicht berechtigt, wenn man ihn auf das Unnötige, die Unsterblichkeit zu lehren,

Beurteilung des Lateranbeschlusses in den humanistischen und nationalen Kreisen wußte. Wenn er in sie einstimmt, ohne ausdrücklich und scharf seinen von dem der anderen durchaus abweichenden Grund zu bezeichnen, so dürfen wir gewiß sein, daß der Sinn der Kritik hier wie dort der gleiche war.

Es mag schließlich erwähnt sein, daß unsere Deutung der Lutherstellen einen ehrwürdigen und nicht ganz belanglosen Kronzeugen an dem Dogmatiker Johann Gerhard hat.¹⁾ Die konfessionelle Polemik gegen das Luthertum, sowohl die jesuitische wie die calvinistische, benutzte die von uns angeführte²⁾ Stelle aus „Grund und Ursach aller Artikel“, um Luther der Leugnung des Unsterblichkeitsglaubens zu zeihen. Joh. Gerhard lehnt diese Deutung unter Hinweis auf den ironischen Sinn der Stelle ab; Luther spotte über den Papst, der die Lehrgewalt in Anspruch nehme und neue Glaubensartikel auf seinen Konzilien verspreche und, wenn es so weit sei, dann doch nur entweder längst von Schrift und Bekenntnis genügend begründete Artikel (wie z. B. das Bekenntnis zur Unsterblichkeit) oder theologisch belanglose philosophische Theorien (z. B. daß die Seele die Form des Leibes

beziehe; denn durch das Auftreten des Pomponatius habe die Kurie Grund genug gehabt, die von der neuen Aristotelesdeutung her drohende Gefahr ausdrücklich abzuwehren. Luther habe von diesem Hintergrunde des Konzilsbeschlusses jedenfalls gewußt, da er auf seine eigene Aristotelesdeutung sicher durch Pomponatius geführt sei. Also könne Luthers Zorn und Spott nicht der Unnötigkeit des Beschlusses, sondern nur seinem Inhalte gelten. — Ich halte es nicht für sicher, daß Luther, Hutten und die anderen Kritiker des Konzils die besondere geschichtliche Situation, in der jener Beschluß zustande kam, vor Augen hatten. Dennoch bin ich mit Stange der Meinung, daß wir Luthers Kritik auch unter der Voraussetzung, daß er die Situation und den Inhalt des Beschlusses genauer kannte, verstehen und würdigen müssen. Der Sinn der Kritik wäre dann: es ist lächerlich, daß die Kurie gegen die Bestreitung der Unsterblichkeit durch einen Philosophen die ganze Feierlichkeit eines Konzils und die ganze Autorität ihres Lehramtes aufbietet; diese Gewichtigkeit, dieses Ernstnehmen philosophischer Angriffe ist ein Beweis, daß man den wahren einen Grund des Ewigkeitsglaubens, der ihm unerschütterliche Festigkeit gibt, praktisch vergessen hat, daß man nicht wirklich im Glauben steht. Selbstverständlich ist Luther, wie ich schon *319* S. 731 angedeutet habe, auch sachlich insofern mit dem Konzilsbeschlusse nicht einverstanden, als das Konzil die Unsterblichkeit im Zusammenhange mit der von Luther abgelehnten Lehre des Aristoteles von der Seele als Form des Leibes vertritt.

¹⁾ Loci VIII, 103. ²⁾ Oben S. 30 A. 1; *319* S. III, 728 f.

sei) oder auch falsche, antichristliche und gottlose Sätze (Segfeuer, Meßopfer, Gewalt des Papstes usw.) vorbringe.¹⁾ Joh. Gerhards Deutung der Stelle trifft mit der unsrigen²⁾ völlig zusammen. Ebenso deutet Joh. Gerhard die entsprechende Stelle aus der Assertio omnium articulorum 1520 (W. A. 7, 131 f.). Auch Joh. Gerhard hat also keine Schwierigkeit darin gesehen, daß Luther, um den päpstlichen Anspruch der Festsetzung von Glaubensartikeln zu kritisieren, als Belege für die Unfähigkeit der Kurie sachlich-unchristliche und sachlich von ihm gebilligte, aber längst feststehende Artikel nebeneinanderrückt.³⁾

3.

Daß Luther die Auferstehung der Gottlosen und die Hölle am Ende der Tage in vollem Ernst gelehrt hat, läßt sich reichlich belegen. Es kommt uns hier nur auf zwei Stellen an, die man nicht als lediglich biblizistisch-populär oder rein traditionalistisch ablehnen kann, in denen Luther vielmehr seine innerste theologische Überzeugung ausdrückt.⁴⁾

¹⁾ VIII, 103: Contextus manifeste ostendit, Lutherum non negare animae immortalitatem, sed illudere pontifici, qui novos fidei articulos in suis conciliis promittat et cum ad rem ventum, proferat vel eos, qui jam ante in Scripturis et symbolis fidei satis firmati, qualis est de immortalitate . . . etc. Hanc esse genuinam Lutheri mentem apparet ex eo, quod articulo de immortalitate animae a papa stabilito *ελεωννῶς* subjicit, 'oblitus scilicet erat Spiritus s. hujus articuli in symbolo, in quo omnes confitemur vitam aeternam'.

²⁾ SynktTh. III, 728 f.

³⁾ Den Einwand, daß Joh. Gerhard als Melanchthonschüler für Luthers Gegensatz gegen die griechische Philosophie kein volles Verständnis mehr gehabt habe und daher seine Kritik des Konzils ihrem eigentlichen Sinne nach nicht habe begreifen können, darf man nicht erheben. Denn Joh. Gerhard erwartet von der Philosophie keine Gewißheit und ist außerdem mit dem Streit um die Aristotelesdeutung vertraut. Loci VIII, 100. 102. Vgl. besonders: Philosophorum ergo de animae immortalitate sententiae multis dubitationibus sunt obnoxiae, nec dissimiles ventorum et fluctuum procellis etc.

⁴⁾ Stange lehnt meinen Hinweis auf E. A. o. I. 18, 319 f. (oben S. 30 A. 1) ab mit der Frage: „Wie ist es möglich, daß sich Luther auf das Gebet des Moses, der Propheten und der Heiligen beruft, um die Unsterblichkeit der Gottlosen“ zu beweisen? Was haben denn die Gottlosen mit dem Gebet der Frommen

Zunächst weise ich hin auf das feierliche, ganz persönliche Glaubensbekenntnis, mit dem Luther sein großes Bekenntnis vom Abendmahl Christi schließt (W. A. 26, 499—509 = E. A. 30, 363—373). Da heißt es zur Eschatologie (W. A. 509; E. A. 372): „Am letzten gläube ich die Auferstehung aller Toten am jüngsten Tage, beide der Frommen und Bösen, daß ein jeglicher daselbst empfahe an seinem Leibe, wie er's verdienet hat, und also die Frommen ewiglich leben mit Christo und die Bösen ewiglich sterben mit dem Teufel und seinen Engeln. Denn ich's nicht halte mit denen, so da lehren, daß die Teufel auch werden endlich zur Seligkeit kommen.“ Über den Ernst und das Gewicht dieses theologischen Bekenntnisses lassen die berühmten Einleitungsworte (W. A. 499 f.; E. A. 363) keinen Zweifel: „Ich bin jetzt nicht trunken noch unbedacht, ich weiß, was ich rede“ usw.

Der Hinweis auf den Satan und die Ablehnung der Apokatastasis reden deutlich. Es verbietet sich angesichts dieser Stelle auch der Satz: „Luther meint nicht, daß der ewige Tod kein Aufhören kennt“ (Stange S. 764). Die Endlichkeit des ewigen Todes könnte entweder bedeuten, daß die Gottlosen vernichtet werden, oder daß Gottes Gnade auch den „ewigen“ Tod zuletzt in Leben wandelt. Die erste Möglichkeit kommt bei Luther nie zur Erwägung (er weiß ja um die Unzerstörbarkeit der durch Gott angeredeten Person). Die zweite Möglichkeit lehnt L. an unserer Stelle ganz ausdrücklich ab. Ewiger Tod ist für ihn ein ewiges Fortexistieren, das doch ständiges „Sterben“ bedeutet; ein Sterben, dessen tiefste Qual die „Unsterblichkeit“, d. h. das Nicht-Aufhören des Leidens ist. Wenn Luther anderswo von der Umwandlung des ewigen Todes spricht (Stange S. 764), so haben wir einfach anzuerkennen, daß er das eine wie das andere gelehrt hat. Wie das theologisch möglich ist und daß es keinen schlechten Widerspruch bedeutet, habe ich oben, im ersten Abschnitte dieses Anhangs, in der systematischen Besinnung anzudeuten versucht.

Wenn es noch weiterer Belege bedürfte, so wäre zu erinnern an eine Stelle der Predigt vom 10. Nov. 1532, W. A. 36, 596, 5 ff., die


zu tun?“ Aber Luthers letzter Grund ist nicht das Gebet, sondern die Verpflichtung zum Gebet, wie sie im ersten Gebot, bezw. der ersten Tafel liegt. Das erste Gebot aber gilt doch auch für die Gottlosen.

auch Stange (S. 778) nach der Bearbeitung Trucigers E. A. 51, 185 zitiert. Nach Rörers Nachschrift hat Luther hier das *semper mori*, das „ewiglich sterben“ den Gottlosen in Aussicht gestellt — die Wendung ist genau die gleiche wie im großen Bekenntnis.¹⁾

Luther lehrt die Auferstehung der Gottlosen schon deswegen, weil das Neue Testament sie lehrt. Die von Stange (S. 780) hervorgehobene Schwierigkeit, daß „die Vorstellung von der leiblichen Auferstehung der Verdammten sich mit dem, was über die Aufnahme der Gläubigen in das Gottesreich gesagt wird, nicht vereinen läßt“, besteht nicht erst bei Luther, sondern schon bei Paulus. Pfand der Auferstehung ist bei Paulus Christus, der geistliche Mensch, und der Heilige Geist, der den Christen gegeben ward; und doch lehrt Paulus zugleich die Auferstehung der Gottlosen. Religionsgeschichtlich angesehen könnte man sagen: neben dem pneumatologisch begründeten Auferstehungsglauben des Paulus lebt der jüdische Gerichts- und Auferstehungsglaube fort. Aber damit wäre verkannt, daß die Theologie des Paulus ohne die allgemeine Auferstehung und den Doppelausgang der Menschheit nicht denkbar ist. Gewiß ist hier die systematische Einheit nicht erreicht: die Erwartung der allgemeinen Auferstehung spannt sich zu der Begründung für die Auferstehung der Kinder Gottes, und man kann schwer sagen, wie Paulus sich den Unterschied der Gotteswirkung hier und dort, die Verschiedenheit der Leiblichkeit der Geretteten und der Heillosen gedacht hat.²⁾ Aber es gilt hier nicht nach der theoretischen Geschlossenheit der Eschatologie zu fragen, sondern zu erkennen, warum sie nicht geschlossen sein kann. Gewiß „stört“ der Zug einer Auferstehung der Gottlosen das eschatologische Bild bei Paulus und Luther, soweit es die Heilshoffnung der Christen darstellt. Aber Paulus und Luther wußten, warum diese Störung unumgänglich war. Sie kennen keinen anderen Glauben als den, der aus Furcht und Zittern kommt und mit dem Doppelausgange der Geschichte als ernstester drohender Möglichkeit rechnet.

¹⁾ Vgl. W. A. 36, 538, 6 f.: *Christiani sunt certi, quod post hanc vitam aliam et eterna glut parata impiis.*

²⁾ Luther läßt die Bösen wie die Frommen durch Gottes Geist erweckt werden. W. A. 7, 219, 26 ff.

Einen besonders nachdrücklichen Beleg dafür, wieviel Gewicht Luther auf die Auferstehung auch der Gottlosen legt, finde ich darin, daß er in seinen Predigten über 1. Kor. 15, deren Text mit seiner Beschränkung auf die Heilshoffnung der Christen  nahegelegt hätte, von den andern zu schweigen, doch immer wieder die allgemeine Auferstehung betont. Ist den Christen die Botschaft der Auferstehung eitel Freude, so den Gottlosen eine Schreckenskunde. Vgl. W. A. 36, 542, 11 ff. 553, 12 ff. 554, 4. 555, 10 ff. Luther ist sich bewußt, daß Paulus es 1. Kor. 15 nur mit dem Tode und Auferstehen der Gläubigen zu tun hat, daß die gesamte Begründung nur für die durch Evangelium und Sakramente Christus Einverleibten (548, 3 f.; 552, 9 f.) Sinn hat. Und doch durchbricht er immer wieder die Geschlossenheit und den inneren Zusammenhang von 1. Kor. 15 und redet auch von den Bösen.

Namenverzeichnis.

(Der Anhang S. 271—288 ist nicht mit berücksichtigt. Die kleinen Ziffern hinter den Seitenzahlen bezeichnen die Anmerkungen.)

- Adam, K. 226², 230², 231.
 Allwohn 82², 181².
 Althaus, A. 112².
 Angelus Silesius 19².
 Arnold, G. 74.
 Auberlen 79 f., 87 ff., 95¹, 97 ff., 107¹,
 109 f., 143², 144, 148¹, 153 f., 165¹,
 168¹, 255¹.
 Augustinus 79.
 Bachmann, Ph. 7, 12.
 Barth, Sr. 115¹.
 Barth, H. 142¹.
 Barth, K. 4¹, 91¹, 116², 159², 174², 265².
 Baumgarten 109¹.
 Beck, J. T. 79.
 Bengel 79, 80², 81¹, 84, 89, 109¹.
 Bezzel 12, 29¹, 48², 80², 182², 185¹,
 210², 241¹, 244⁵, 258¹, 264², 265⁴,
 267¹, 270.
 Blumhardt (Vater und Sohn) 4¹, 80, 96¹,
 142², 154, 157².
 Bodelschwinger 41.
 Böhmerle 80².
 Brunner, E. 25¹, 62¹, 64², 134², 171¹.
 Brunstäd, Sr. 94².
 Büchse, Sr. 40², 56¹.
 Bultmann 3⁴.
 Bouffet, W. 117¹.
 Calvin 34¹, 261¹.
 Coccejus 79, 84, 109¹.
 Crusius 109¹.
 Dante 11, 206.
 Dibelius, M. 3⁴, 54², 113², 182¹.
 Diekamp 226².
 Diltgen, W. 22, 206¹.
 Dostojewski 170.
 Dunkmann, K. 11, 31¹, 37², 39¹.
 Einstein, A. 245¹.
 Eppler H. 177¹, 181¹.
 Fechner 200¹.
 Feine, P. 13, 55¹, 211², 262¹.
 Feuerbach 26.
 Fichte, J. G. 22, 26 f., 134, 199², 200² u.².
 Althaus, Die letzten Dinge.
 Frank 10, 80, 112⁴.
 Frick, H. 263².
 Gerhard, Joh. 112.
 Gerlich 81¹.
 Girgensohn 11.
 Gogarten 267².
 Gruner 245¹.
 Hadorn 12.
 Häring, Th. 10, 12, 38¹, 43¹, 153, 211¹,
 246¹, 249, 250¹, 251².
 Harnack, A. 181².
 Hartenstein 118¹, 177¹.
 Hase, K. A. 226², 230¹.
 Haupt, E. 78¹, 104¹.
 Hegel 22, 81, 89, 134, 178, 244¹.
 Heiler 131.
 Heim, K. 11 f., 29¹, 75², 106¹, 166¹ u.⁴,
 167¹, 213¹, 246¹, 256¹.
 Heintelmann, G. 12, 26¹, 94¹, 210².
 Hermann, R. 223¹.
 Herrmann, W. 11, 270².
 Hirsch, E. 24¹, 36¹, 46¹, 48¹, 51¹, 74,
 77¹, 90¹, 127¹, 140¹, 166¹, 169², 173²,
 179, 189¹, 191², 196¹, 213¹, 243¹,
 253², 267².
 Hofmann 10, 80, 88 f., 109¹, 157².
 Holl, K. 18¹, 46¹, 111¹, 127¹, 131¹.
 Holzmann, H. 54², 114², 115¹.
 Ihmels 73².
 Israel 12.
 Jäger, S. 12.
 Joachim von Floris 79.
 Jülicher 114².
 Kähler, M. 4 f., 10, 40², 41¹, 42¹, 53¹,
 54¹, 56², 62, 64¹, 75², 80¹, 83, 94¹,
 113¹, 114², 117², 122¹, 125¹, 126¹,
 149 ff., 156¹, 162 f., 172 f., 211², 225¹,
 229, 259¹, 260¹, 261¹, 263¹, 265² u.⁵,
 267², 268¹.
 Kaftan, J. 10.
 Kant 14¹, 22 f., 26 f., 81¹ u.², 212², 244².
 Keller, B. 2¹, 80².
 Keller, S. 211¹.
 Kierkegaard 142¹, 213².
 Köberle, J. 104.

- Köhler, W. 30¹.
 Koepp, W. 11, 69¹, 148¹.
 Kohlbrügge 227².
 Kugelgen 19¹.
 Lagarde 94².
 Leibniz 81¹.
 Lenin 164.
 Lefjing 22, 24, 81¹, 206, 210¹.
 Lohmann, E. 80².
 Løge 22, 24.
 Lütgert, W. 3², 12, 165¹, 169², 202².
 Luthér 18¹, 27, 29, 34¹, 45², 46¹, 66,
 67¹, 73², 79, 86, 103², 111¹, 119,
 130¹, 132¹, 166¹, 180³, 191³, 193¹,
 195¹, 198, 199³, 200¹, 224, 226, 228¹,
 238¹, 242, 252¹, 264¹.
 Mandel, H. 45¹, 52¹.
 Marx, K. 81, 164.
 Menken 79.
 Mezger, P. 12, 61¹, 69¹.
 Minkowski 245¹.
 Möhler 226³, 230¹, 231, 232¹.
 Müller, E. S. K. 227².
 Mundle, W. 20¹.
 Nießke 165², 220¹.
 Nygren, A. 15².
 Oetinger 79, 80², 109¹.
 Ostwald, W. 82¹.
 Otto, R. 198¹, 262¹.
 Overbeck, Franz 4¹.
 Paulus, E. 70⁵.
 Peterson, E. 9¹.
 Plitt, G. 108², 112⁴.
 Quell, G. 18¹.
 Ragaz 80, 96¹, 109, 136¹, 142², 154²,
 156¹, 157³, 161².
 Ranke, L. v. 174¹, 178.
 Reißke, M. 10, 12.
 Reichenstein, R. 21².
 Richter, Chr. Fr. 48².
 Rittschl, A. 5², 11, 34¹, 37², 64, 66¹,
 92, 190, 191¹, 216¹, 251.
 Rittschl, O. 212¹.
 Rittelmeyer, Fr. 222¹, 227¹, 228¹.
 Rohrbach, P. 82².
 Roos 109¹.
 Rothe, R. 11, 42², 120, 134¹, 138¹,
 140², 148¹, 170, 211¹, 250¹, 255, 265².
 Schlatter, A. 4², 11¹, 31², 43¹, 44¹, 46¹,
 55¹, 60², 62¹, 100¹, 131, 132¹, 152¹,
 157¹, 183¹, 185² u. ³, 189¹, 191, 197¹,
 199¹ u. ⁴, 213², 215¹, 220², 238¹, 257, 269¹.
 Schleiermacher 19², 23, 25¹, 41¹, 64¹,
 68¹, 92¹, 127¹, 134, 140, 146, 190,
 191¹, 207¹, 210, 244, 249, 266¹, 269².
 Schmid, H. 190¹.
 Schmidt, W. (Pater) 93.
 Scholz, H. 26², 37¹, 194¹.
 Schrempf, Chr. 165².
 Schrenk, G. 79³.
 Schweitzer, A. 3.
 Seeberg, R. 8¹, 11¹, 60¹, 117², 155¹,
 159¹, 197¹, 226³, 231, 262¹.
 Siegfried, Th. 12, 81⁴, 162¹, 181², 253¹, 256¹.
 Simmel, G. 267².
 Slotemaker de Bruine 12, 60², 177¹.
 Söderblom 93, 94¹, 166².
 Spemann, Fr. 80², 111².
 Spengler, O. 178, 181³.
 Stange, C. 27¹, 30¹, 31¹, 32¹, 46¹, 92¹,
 195², 198¹, 211¹, 234¹, 242², 257¹, 266².
 Steiner, R. 218¹, 219¹, 227¹.
 Stephan, H. 11.
 Stolzenburg, A. S. 8¹, 222¹.
 Strauß, D. Fr. 3³, 23, 205², 210¹, 211³,
 244, 266¹.
 Ströter 80².
 Thomajus, G. 4², 110¹, 112, 133¹.
 Thurnesjen 4¹.
 Tillich, P. 71², 82², 166³.
 Traub, Fr. 5², 11, 16², 29¹, 108¹, 211¹,
 214¹, 246¹, 251¹.
 Trötsch, E. 11, 16², 81³, 139¹, 140²,
 173², 206¹, 246¹.
 Tychonius 79.
 Vilmar 133¹.
 Voßler 11.
 Weber, H. E. 70⁵, 102¹, 113², 180¹.
 Weinell, H. 105².
 Weiß, J. 3.
 Weller, G. 124², 155¹, 177¹.
 Wellhausen 54².
 Wernle, P. 78¹.
 Windelband 15¹, 140¹, 245².
 Wobbermin, G. 12, 71².
 Wunsck, G. 140².
 Wundt, W. 1, 244.
 Zoroaster 21.

Von demselben Verfasser sind erschienen:

Religiöser Sozialismus. Grundfragen
der christlichen Sozialethik. (Studien des
apologetischen Seminars in Bernigerode.
5. Heft.) Neuauflage in Vorbereitung.

Der Heilige. Rostocker Predigten. 3. Aufl.
1925. 6.—8. Tausend. Preis 2 M.

Der Lebendige. Predigten. 2. Auflage.
1925. 4.—6. Tausend. Preis geb. 8 M.

Der Friedhof unserer Väter. Ein
Gang durch die Sterbe- und Ewigkeitslieder
der evangelischen Kirche. 2. umgearbeitete
und erweiterte Auflage. 1923. Preis 1 M.

Verlag von C. Bertelsmann in Gütersloh.

BT
821
A6
1926

Althaus, Paul
Die letzten dinge.

45506

DATE	ISSUED TO
NO 2 '67	Nick Gier
E 3 '72	Fluckiger
	JA 11 '74 6-13-72 1-4-73

Althaus...
Letzten...

LIBRARY
SOUTHERN CALIFORNIA SCHOOL
OF THEOLOGY
CLAREMONT, CALIF.



PRINTED IN U.S.A.

